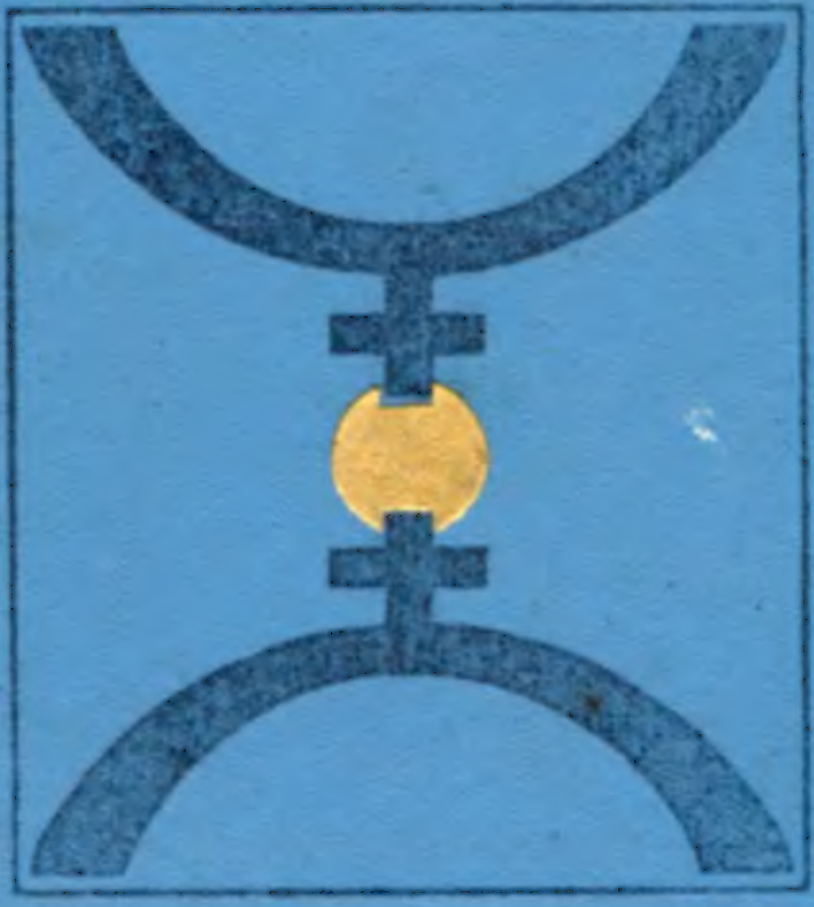
В.В. НАЛИМОВ

СПОНТАННОСТЬ СОЗНАНИЯ



Василий Васильевич НАЛИМОВ

СПОНТАННОСТЬ СОЗНАНИЯ:
Вероятностная теория смыслов
и смысловая архитектоника личности

Директор изд-ва «Прометей» **В. Н. Букреев**
Главный редактор изд-ва «Прометей» **А. Д. Власов**

Редакторы **А. А. Шегай, Н. В. Козлова**
Художественно-технический редактор **Т. В. Дьячкова**
Мл. редактор **М. Л. Фурманова**
Корректор **М. М. Мартынова**

Выпускающий **К. А. Шегай**

Сдано в набор 13.10.89. Подписано к печати 21.02.90.
Формат 60×90/16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура литературная. Печать офсетная. Уч.-изд. л. 18.
Тираж 10 000 экз. Заказ 5406. Цена 10 р.

Издательство «Прометей» МГПИ им. В. И. Ленина
119048 Москва, ул. Усачева, 64

12 Центральная типография МО

ББК 87.3
Н 23

Налимов В. В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М.: Изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989.

Опираясь на некоторые представления философии, нетрадиционной (трансперсональной) психологии, психиатрии, математики, физики, культурологии, религиоведения, автор раскрывает природу смыслов и строит вероятностно ориентированную смысловую модель личности. Новый подход позволяет рассмотреть такие темы: связь семантического мира с миром физическим; природу понимания; творчество; многомерность личности; пути преодоления личностной ограниченности; достоинство человека; сопоставление христианского миропонимания с буддийским; личностное время; смысл жизни и смысл Вселенной. Показано, что предлагаемый подход берет свое начало от Платона и перекликается с развитием западной философии вплоть до экзистенциализма и философской герменевтики.

Примечательна форма изложения: на протяжении всей книги автор пытается воссоздать диалог, опираясь на религиозные, философские и научные тексты прошлого и настоящего разных культур.

Приложение — комментарии **Т. А. Перевозского**

Ответственный редактор **А. А. Шегай**
Художественное оформление **А. Н. Дьячкова**

Издание осуществлено за счет средств автора (спонсор кооператив «Зухра»)

Н $\frac{0301020000}{183(2)-89}$

ISBN 5—7042—0083—4

© В. В. Налимов, 1989

В. В. Налимов

доктор технических наук, профессор.
Родился в Москве в 1910 г. в интеллигентной семье (мать — врач, отец — этнограф, профессор Московского университета, выходец из северного народа коми).

Начальная деятельность Василия Васильевича как физика прервалась в 1936 г. сталинскими репрессиями, которые длились до 1954 г. (тюрьма, лагеря Колымы, ссылка в Казахстан).

Спектр деятельности, задаваемый обстоятельствами и собственными интересами весьма широк: инженерная работа в заводских лабораториях и работа в научно-исследовательских институтах; математическая статистика: применение статистических методов при анализе вещества, математические методы планирования эксперимента; разработка вероятностной модели языка; наукометрия; философия науки; философия человека. С 1965 г. работает в МГУ.

Опубликовано более 130 статей и 12 книг. Некоторые статьи переводились на немецкий, английский, французский, польский, венгерский и арабский языки. Часть книг также переведена на немецкий, английский, польский и венгерский. Три книги философской направленности вышли непосредственно на английском языке в издательстве ISI-Press: Faces of Science, 1981, 297 p.; Realms of the Unconscious: The Enchanted Frontier, 1982, 320 p.; Space, Time, and Life. The Probabilistic Pathways of Evolution, 1985, 110 p.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта работа является завершающей в длинной серии публикаций, посвященных развитию **вероятностно ориентированной философии.** Давно — более чем тридцать лет назад — я начал активно использовать язык вероятностных представлений для решения ряда инженерно-технических и научных задач. Сначала это была попытка построить **статистически ориентированную теорию анализа вещества** [Налимов, 1960], потом была сделана попытка создания **математической теории эксперимента** [Налимов, Чернова, 1965], [Налимов, 1971], [Налимов, Голикова, 1981] и, наконец, еще одна попытка — **наукометрия** [Налимов, Мульченко, 1969]. Постепенно стала созревать мысль о возможности создания языка вероятностных представлений для рассмотрения философских проблем. Обогащенный пережитым и узнанным, я вернулся к обдумыванию тех проблем, которые глубоко заинтересовали меня еще в юности. Существенно важным оказалось то, что к этому времени я уже овладел вероятностным мышлением.

Здесь на передний план вышли такие темы, как **семантика обыденного языка** [Налимов, 1979], **философия науки** [Nalimov, Barinova, 1974], [Nalimov, 1981], **природа бессознательного** [Налимов, 1978], [Nalimov, 1982], [Налимов, Дрогалина, 1984, 1985], [Налимов, 1986 а, б], **проблема эволюционизма** [Nalimov, 1985]. Все замкнулось на возможность геометрического понимания основ мироздания. Ничто метафизики обрело пространственный образ. Через геометрические представления оказалось возможным сделать наме на трансцендентное (в понимании Ясперса), т. е. на быт и мышление, непостижимое в своей предельности. В последн из названных выше книг их редактор профессор Р. Колодны

назвал мой подход вероятностной метафизикой*. И действительно, вся система суждений оказалась построенной так, что становится возможным, обращаясь к науке, выходить за традиционно установленные пределы.

Наверное, нельзя не согласиться с тем, что основная проблема философии — это проблема смыслов, проблема их проявленности в Мире и одновременно их вневременной трансценденции. В последней книге [Nalimov, 1985] речь шла о проявленности смыслов через биосферу, в первых трех [Налимов, 1979; Nalimov, 1981, 1982] — о проявленности их через человека в таких сферах его деятельности, как язык, воображение, наука. В данной работе мы опять возвращаемся к человеку, концентрируемся на нем и только на нем и пытаемся показать, как через него — в его бытии в Мире раскрываются смыслы. Смыслы распаковываются всегда через тексты. Человек для нас — это текст, или, точнее, многообразие текстов, грамматику и семантику которых мы хотим охватить единым, вероятностно задаваемым взглядом.

Развиваемая нами вероятностно ориентированная философия в целом направлена на то, чтобы по-новому осветить следующие проблемы.

Язык и логика

1. Почему мы понимаем друг друга, когда в нашей речи используются слова с полиморфными (не атомарными) смыслами?

2. Как мы понимаем метафоры? Почему метафоры и синонимы обогащают наш язык?

3. Если наше обыденное мышление преимущественно аристотелево, то как возникают исходные предпосылки?

4. Можно ли раскрыть механизм возникновения предпосылок? Возможна ли формальная (но не аристотелева) логика порождения предпосылок?

Личность

1. Если сознание человека — это преобразователь смыслов, то как возможно построение математически заданной семантической модели личности?

2. Как возможно сравнение такой модели с тем, что ранее было сказано о природе человека в академической и религиозной философии?

Творчество и эволюция

1. Как возможна единая модель, задающая творчество в самом широком его понимании, включающем развитие как ноосферы, так и биосферы?

2. Как возможно введение представления о собственном времени как о мере изменчивости? Как возможны собственные ритмы?

Терапия сознания

1. Если сейчас во всем мире со всей остротой ставится вопрос о том, что есть здоровая — гармонически развитая личность, то как можно задать математически семантическую модель такой личности? Как можем мы сейчас попытаться представить семантический портрет человека будущего?

Искусственный интеллект

1. Как возможен искусственный интеллект? Что принципиально возможно и невозможно в моделировании сознания человека средствами ЭВМ?

Смыслы и материя

1. Если сознание действительно есть функция высокоорганизованной материи, то почему до сих пор не появилось модели, эксплицирующей это утверждение?

2. Возможна ли другая постановка вопроса? Может быть, разумнее исходить из представления о том, что смыслы и материя — это две различные реальности, и искать их единую первооснову?

3. В философской мысли как Запада, так и Востока издревле развивалось представление о том, что первоосновной Мира является Ничто. Можно ли Ничто редуцировать к пред-

---

* А. Мерсье [Mercier, 1983], касаясь вопроса о классификации наук, пишет:

> ... Метафизике должно быть дано подходящее место в полной (классификационной) схеме, особенно как науке, которая имеет дело с трансценденцией за пределы возможного (с. 677).

В заключении к своей статье он говорит:

> Тогда физика и метафизика не являются несовместимыми. Если, тем не менее, некоторое учение в физике окажется в противоречии с неким учением метафизики, то мы должны будем считать, что одно из них или, возможно, оба являются неверными и должны быть подвергнуты ревизии (с. 681).

Напомним здесь, что Кант, отбрасывая метафизику схоластов, оставлял за метафизикой (если она вступит на путь критики) возможность стать наукой априорного знания [Кант, 1964]:

> Что же касается предметов, которые мыслятся только разумом, и притом необходимо, но которые (по крайней мере, так их мыслит разум) вовсе не могут быть даны в опыте, то попытки мыслить их (ведь должны же они быть мыслимыми) дадут нам здесь прекрасный критерий того, что мы считаем измененным методом мышления, а именно, что мы a priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими (с. 88).

ставлению о Пространстве, геометрию которого можно содержательно обсуждать?

Запредельные вопросы

1. В чем главное отличие христианского миропонимания от буддийского?
2. В чем смысл жизни человека? В чем смысл Вселенной?

Комплексность изучения

1. Как возможно использование всего арсенала знаний — математики, физики, психологии и психиатрии, философии, философской антропологии, религиоведения при попытке осмыслить природу человека?

Все сформулированные здесь проблемы представляют собой не что иное, как попытку раскрыть содержание основного вопроса герменевтической философии:

Что есть смысл и какова его роль в устройстве мира?

Но смыслы (а следовательно, и природа человека) устроены так, что чем ближе мы приближаемся к ним, тем дальше они удаляются от нас. А наш удел — беспрестанно устремляться к смыслам.

В этой книге, в неустанной погоне за смыслами, мы пытаемся завершить нашу вероятностно ориентированную философскую мысль, стремясь сопоставить ее по возможности со всей полнотой философской мысли прошлого. Обращаясь к мысли прошлого, мы пытаемся раскрыть перед читателем панораму развития представлений человека о самом себе. Эта панорама будет служить нам тем фоном, на котором будет строиться наша концепция. Но панорама интересна и сама по себе. Она развертывается как свободное раскрытие человеческой мысли, идущее из глубин самосознания. В этом смысле это метафизика. В то же время процесс самоосознания часто выглядит так, как будто за ним стояла глубокая (хотя, может быть, часто и не осознаваемая) медитация. Мы увидим, как на протяжении веков и тысячелетий в суждениях человека о человеке повторялись подчас одни и те же мотивы, и мы оказываемся готовыми поддержать их в наших построениях.

Подчеркнем еще раз, что наш подход везде и всегда остается вероятностно ориентированным. Применяемая нами математика неназойлива. Не доказывая каких-либо новых теорем, мы просто используем некоторые математические структуры как образы, через которые разъясняем интересующие нас философские проблемы. Так вынуждены мы

поступать, поскольку понимание всегда дается через образы, а привычные нам образы, заимствованные из сенсорного взаимодействия с окружающим нас миром, исчерпали свой семантический потенциал. Опираясь на них, уже трудно сказать что-либо новое.

Заканчивая эту работу, мы не без некоторого удивления обнаружили, что недавно вышла близкая нам по духу книга П. Саппеса [Suppes, 1984], прямо так и называющаяся — *Вероятностная метафизика.*

Вскоре после того, как был закончен первый вариант этой работы, скончался А. Н. Колмогоров. Из жизни ушел гений. Вместе с ним ушла и целая эпоха. Конечно, я не могу считаться его учеником, но вместе с ним я проработал 10 лет, будучи его первым заместителем по межфакультетской Лаборатории статистических методов МГУ. Для меня, пожалуй, самым важным из его суждений было часто повторяемое высказывание, звучавшее примерно так: «Мы имеем, по крайней мере, одно весьма серьезное преимущество — владеем вероятностным мышлением». Он никогда не эксплицировал эту мысль — ее нужно было понимать в зависимости от той ситуации, в которой она произносилась. Именно в те годы я начал разрабатывать вероятностную модель языка. Это вызвало раздражение у многих моих коллег, полагавших, что надо нам всем заниматься приложением вероятностно-статистических методов к вполне конкретным, а отнюдь не философски звучащим проблемам. Но Андрей Николаевич дал мне разрешение на самостоятельность мысли — на право самому ставить проблемы, выходящие за привычные рамки официальной науки. Так это право и сохранялось за мной.

ВВЕДЕНИЕ

Место нашего подхода в современной философии

На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума.

И. Кант. Из предисловия к первому изданию *Критики чистого разума* [Кант, 1964]

Величие человека измеряется величием тайн, которые его занимают или перед которыми он останавливается.

М. Метерлинк. *Смерть*. Гл. 1, § 10 [Метерлинк, 1914]

Входя в мир философской мысли, мы со всей отчетливостью видим, что каждая серьезная философская концепция сопряжена со своим особым, только ей присущим, языком*. Отчетливо разными вырисовываются перед нами языки философий Канта, Гегеля, Ницше, Гуссерля, Витгенштейна, Хайдеггера. Серьезные, философски ориентированные разделы науки — квантовая механика, теория относительности — это также построения, обладающие своими собственными языками. (В квантовой механике возникло даже представление, правда, не всеми разделяемое, о существовании особой — квантовой логики.) Разные религиозные системы оказываются порожденными разными языками. Разные языки обладают

* Напомним здесь глубокое понимание роли языка Хайдеггером. Для него даже в наше время само бытие все еще живет в языке — в том, настоящем языке, который говорит людям и людьми.

разной выразительной силой. Но измерять выразительную силу языка мы не умеем. И важнее, может быть, даже другое — одни языки навсегда остаются эзотеричекими (эзотеризм здесь гарантируется трудностью восприятия), другие становятся mass media. Таким частично стал, скажем, и язык Гегеля, после того как на нем оказались написаны философские построения марксизма. И при всей нашей приверженности демократизму, кажется, все мы все же стремимся к неповторимой изысканности вновь создаваемого языка. Находя новый язык, мы находим новые возможности для того, чтобы сказать что-то новое о совсем старом, обсуждая извечные проблемы. Для нас таким новым языком оказался язык вероятностных представлений.

Языки философий так же, впрочем, как и всякие другие языки, непереводимы*. Не переводимыми взаимно оказались и языки христианства и буддизма, хотя обе религиозные системы, кажется, говорят об одном и том же. Не стыкуются между собой непосредственно квантовая механика и теория относительности. Язык физики пришлось обогатить новыми представлениями при попытке создания квантовых теорий гравитации, направленных на то, чтобы связать Общую теорию относительности Эйнштейна с квантовой механикой. И философ — прежде всего тот, кто владеет всей полифонией философских языков. Тот, кому открыт весь спектр звучания человеческой мысли. Критиковать другие философские системы — значит не принимать или не понимать языка, на котором они говорятся. На каждом языке, в конце концов, оказывается сказанным то, что на нем можно сказать. Каждый язык рано или поздно выговаривается и уходит в кладовые культуры. Иногда старое оживает. Оживает тогда, когда сказанное на старом языке обретает новое звучание на одном из новых языков. Так создается преемственность философской мысли. Мы все время то оглядываемся в прошлое, то забегаем вперед. Прошлое и будущее мысли всегда присутствует в нашем настоящем.

Каждый философский язык имеет свою базовую систему

* На XV Международном философском конгрессе в Варне (1973 г.) я спросил докладчика, рассказывающего о Хайдеггере, можно ли Хайдеггера перевести на русский язык. Ответ прозвучал так: «Его нельзя перевести и на немецкий язык». И действительно, вчитываясь в работы Хайдеггера, мы видим, как он неизменно преодолевает языковые трудности, пытаясь воссоздать из обыденного языка свой язык. Многие слова обыденного языка, обретая новый смысл, становятся его ключевыми словами. В его текстах мы постоянно встречаемся со скрупулезным грамматическим и этимологическим анализом и с экскурсами в другие современные и древние языки при попытке найти возможный философский смысл — совсем простых выражений обыденного языка.

представлений и, соответственно, свою систему понятий и свою систему аргументации. Каждый язык открывает возможность задавать свои собственные, особые — только ему свойственные — вопросы. Каждый философ высвечивает с помощью своего языка только какие-то важные для него стороны бытия. Напомним здесь знаменитые формулы Витгенштейна [Витгенштейн, 1958]:

> 5.6. *Границы моего языка* означают границы моего мира.
> 5.61. Логика наполняет мир; границы мира являются также ее границами.

Отсюда естественно следует, что границы каждой философской системы определяются границами ее языка, ее логики. Это стало с очевидностью понятно в начале нашего века. И, наверное, именно поэтому в XX веке проблема языка заняла одно из центральных мест в самой философии. Об этом мы читаем у многих авторов. Вот как, например, пишет Кёлер [Köhler, 1983] в книге, посвященной природе смысла:

> От Ницше до Хайдеггера, от Фреге до Куайна язык проявляет себя как центральная проблема современной постметафизической философии; никакое другое поле проблем не достигает такой значимости... Традиционная онтологическая постановка вопроса сама заключена в структуре языка (с. 15).

Что-то очень похожее мы находим в высказываниях современного немецкого герменевтика Х.-Г. Гадамера о роли языка в нашем понимании мира и философском его осмыслении [Gadamer, 1977]:

> Принцип герменевтики просто означает, что мы должны стараться понять все, что можно понять. Именно это я имел в виду, когда говорил: «Бытие, которое можно понять,— это язык» (с. 31).
>
> Мне кажется, не случайно в последние десятилетия феномен языка оказался в центре философских исследований (с. 75).
>
> Источником опосредования конечного и бесконечного, свойственным нам, конечным существам, является язык и лингвистическая природа нашего опыта о мире (с. 80).
>
> Сегодня наука и присущий человеку опыт о мире встречается при решении философской проблемы языка (с. 127).

Философ — настоящий философ — всегда поэт. Он остается поэтом даже тогда, когда говорит о науке или заимствует что-то из науки, или даже опирается на науку. Философ свободно рисует паттерн бытия. Философ — это мыслитель, свободный от парадигмы своего времени. И бессмысленно упрекать его за то, что ему не удалось что-то осветить.

Важно оценить нарисованный им паттерн сам по себе, по своей, присущей ему архитектонике. Картина бытия, нарисованная философом, всегда что-то оставляет в тени, что-то искажает перспективой изображения, заданной языком. Паттерн может понравиться или не понравиться, или даже вызвать раздражение, агрессию. Пусть нравится или не нравится, но зачем его аналитически рассекать — ведь тогда не остается ни того, что может нравиться, ни того, что может раздражать.

Как бы сильно ни отличались друг от друга философские системы, для них всех главной, центрирующей проблемой все же остается проблема существования человека. Правда, это не всегда очевидно с первого взгляда. Может быть, экзистенциализм с большей отчетливостью, чем какое-либо другое направление мысли, оценил центрирующую роль в философии человека — носителя смыслов. Только через человека — через его способность к воображению — схватывает философ картину бытия. Вот что пишет К. Ясперс [Jaspers, 1972]:

> ... слово «экзистенция» стало характерным термином. Оно придало особое значение задаче философии, почти забытой на время: *увидеть реальность в ее истоках и схватить ее таким же образом, как я мысленно взаимодействую с самим собой — через внутреннее действие* (с. 3).
>
> *Существование* истины мы принимаем как нечто самоочевидное. Мы слышим и говорим истины о вещах, событиях и реальности, которые для нас неоспоримы. Мы уверены даже, что истина, в конце концов, восторжествует в мире (с. 33).
>
> Должно быть что-то, что произрастает в свете истины: вопрос *о реальности* остается предельным вопросом философии (с. 65).
>
> Только *язык воображения* — так это нам представляется — соприкасается с реальностью, которая ускользает от всех объективных исследований (с. 83).

Смыслы, порождаемые воображением, в конце концов открываются нам в нашем языке. У Витгенштейна мы читаем [Витгенштейн, 1958]:

> 4002. Человек обладает способностью строить язык, в котором можно выразить любой смысл, не имея представления о том, что означает каждое слово — так же, как люди говорят, не зная, как образовались отдельные звуки.
>
> Разговорный язык есть часть человеческого организма, и он не менее сложен, чем этот организм. Для человека невозможно непосредственно вывести логику языка.

В предыдущих наших книгах [Налимов, 1979], [Nalimov, 1981, 1982] мы уже много говорили о том, как через способ-

ность к воображению раскрывается природа человека и его способность взаимодействовать с текстами, в том числе и с текстами самого бытия, через которые приоткрывается реальность Мира. Языку воображения особое внимание нами было уделено в третьей из серий наших книг, изданных в ISI-Press [Nalimov, 1982]. В данной работе мы хотим сосредоточиться на проблеме **Архитектоника личности,** надеясь, что таким образом природа личности предстанет перед нами как предельно доступное нам проявление реальности — то ее проявление, через которое реальность приоткрывается нам через нас самих. Личность мы будем рассматривать прежде всего как носителя смыслов, раскрывая тем самым ее языковую (семантическую) природу.

Мы отдаем себе отчет в том, что всякая попытка построения модели личности несет в себе не только и не столько знание, сколько незнание. Чем глубже и отчетливее мы зарисовываем образ личности, тем отчетливее выступают перед нами паттерны того, чего мы не знаем. Выявленное незнание, наверное, даже важнее, чем полученное знание. Незнание всегда богаче нашего знания. Незнание — то незнание, контуры которого мы можем обрисовать, провоцирует нас, заставляет нас искать, заставляет удивляться Миру и нашему в нем бытию. В этом удивлении жизнь наполняется смыслом. Исчезает то страшное, что современные психиатры склонны называть экзистенциальной пустотой.

И если мы сейчас бросим взгляд в прошлое,— в далекое от нас или совсем близкое,— то должны будем признать, что степень нашего незнания существенно возросла*. Можно показать — и это мы попытаемся сделать в последующем изложении,— что сейчас мы можем с большей отчетливостью, чем мыслители древности, сформулировать наше представление о незнании природы человека. А если обратиться к физике — науке, достигшей наибольших успехов в своем развитии, то и там иногда (хотя, может быть, и робко) появляются попытки сформулировать незнание с той остротой, которая начинает придавать самой физике метафорическое звучание**.

* Это, по-видимому, уже хорошо понимал Ф. Ницше. Вот как звучит одно из его высказываний [Ницше, 1910]:

> 608. Развитие науки все более и более превращает «известное» в неизвестное: *стремится* она как раз к *обратному* и исходит из инстинкта сведения неизвестного на известное (с. 292).

** В конце нашей книги [Nalimov, 1985] мы приводили высказывание датского физика [Nielson, 1983] о том, что за физическими явлениями могут стоять структуры столь высокой степени сложности, что «мы должны отбросить всякую надежду проследить их точную форму».

Думается, что степень осознаваемого нами незнания все время будет расти, по крайней мере до тех пор, пока мы будем осознавать себя людьми. И именно к этому мы прежде всего должны быть готовы при попытке понять природу человека.

В непрерывном расширении горизонта нашего незнания и приобщении к Миру в том его величии, которое раскрывается нам в осознании всей грандиозности его незнания,— наверное, прежде всего и заключается смысл нашего существования. Но как легко его заглушить и как много для этого путей, предлагаемых современной технологизированной культурой, направленной не на понимание, а на обладание Миром и извлекаемыми из него вещами. Но всякая редукция здесь оказывается нищей, и нищета быстро обнаруживается.

Расширение горизонта незнания всегда было одновременно и расширением, и углублением интеллектуального поиска. Непрерывно нарастающее незнание породило за последние столетия тот динамизм западной культуры, которого не было в прошлых культурах Востока, успокоенных, в значительной степени, на достигнутом ими знании.

В наших последних работах мы становимся на рискованный путь, пытаясь возродить метафизическую философию, растворившуюся, говоря словами Хайдеггера, в технологизированной науке.

Хайдеггер [Heidegger, 1972] подчеркивал метафизический характер классической философии:

> Философия есть метафизика. Метафизика рассматривает существующее — мир, человека, Бога — как целое по отношению к Бытию, по отношению к сопричастности существ в Бытии (с. 55—56).

И говорит о ее конце:

> Философия становится эмпирической наукой о человеке, обо всем том, что может стать экспериментальным объектом его технологии для блага человека, технологии, с помощью которой он упрочивает себя в мире, влияя на него множеством способов созидания и формирования (с. 57).
>
> Философия сейчас приходит к концу. Она нашла свое место в научной позиции социально активного человечества (с. 58).
>
> Конец философии оказывается триумфом управляемого упорядочения научно-технологического мира и социального порядка, свойственного этому миру. Конец философии означает начало мировой цивилизации, основанной на западноевропейском мышлении (с. 59).

Но, может быть, процесс растворения философии в технологизированной науке должен будет привести к выкристаллизации из этого раствора обновленной метафизики?

Нам представляется, что постнаучная метафизика будет полетом свободной наднаучной фантазии, исходящей из самой науки — из ее математических структур и порождаемых ими языков. Развитие должно быть диалектичным — так хочется думать. И сам Хайдеггер, предрекая конец классической философской эры, все же предвидел дальнейшее нетривиальное развитие мысли:

> Технологическая научная рационализация, господствующая в настоящее время, оправдывает себя все более удивительно своими необъятными результатами. Но эти результаты ничего не говорят о том, каковы возможности рационального и иррационального. Результат доказывает правильность технологической научной рационализации. Но исчерпывается ли проявленность того, что существует, тем, что поддается демонстрации? Не будет ли требование непременной возможности демонстрирования служить преградой к тому, что есть?
>
> ⟨...⟩
>
> Может быть, есть мышление, лежащее вне разграничения рационального и иррационального, еще более здравое, чем научная технология, более здравое и потому отстраненное, не дающее эффекта, но тем не менее имеющее свою собственную необходимость (с. 72).

И нам, вопреки Хайдеггеру (который иногда рассматривается как классик философии [Pöggeler, 1983]), представляется, что именно через этот открытый союз рационального и иррационального снова возродится классическая философская мысль, которая будет опираться на язык научных представлений, но в то же время останется свободной от ограничений, накладываемых жесткой научной рациональностью, опирающейся на позитивизм. Мысль, которая может искать оправдание через свою собственную привлекательность, а не через демонстрирование чего-либо извне. Человек хочет найти удовлетворение в своей собственной мысли — той мысли, которая приобщает, а не отчуждает его от вселенского Бытия. Приобщает через мир его собственной фантазии, которая раскрывается каждый раз по-новому и на новом языке.

Здесь уместно отметить, что языковая замкнутость мысли различным образом проявляет себя в разных текстах. В физике языковые поля необычайно широки — в них находят себе место основополагающие высказывания многих крупных ученых. Так, например, в квантовой механике, обладающей своими четко выраженными языковыми средствами, мы находим много породивших ее выдающихся фигур. Иначе все обстоит в философии. Здесь, как правило, каждое языковое поле замыкается на одного создавшего его мыслителя — все существенное для этого поля выговаривается им, дальше можно говорить только о степени влияния этого поля. Так,

скажем, получилось и с И. Кантом, несмотря на две возникшие после него школы неокантианства — баденской и марбургской.

Особое положение сложилось, пожалуй, только в экзистенциализме. Но здесь мы имеем дело не с одним учением, а с множеством достаточно разнородных направлений мысли, объединенных только своим противоборством современной культуре. Вот как об этом говорит Кауфман [Existentialism ... 1956]:

> Экзистенциализм — это не философия, а этикетка для нескольких весьма различных мятежей против традиционной философии (с. 11).
>
> Отказ от принадлежности к какой бы то ни было школе мысли, отречение от адекватности какой-либо институционизированной веры и особенно системы и заметная неудовлетворенность традиционной философией как поверхностной, академической и удаленной от жизни — вот что является сердцем экзистенциализма.
>
> Экзистенциализм — это то вневременное осознавание, которое можно разглядеть там и здесь в прошлом; но только в наше время оно оформилось как постоянный протест и преобладающее занятие (с. 12).

Если согласиться с пониманием экзистенциализма, предложенным Кауфманом, то можно будет полагать, что и наше направление мысли протекает в широком ложе, прорытом экзистенциалистами. И если поздний экзистенциализм в лице Хайдеггера смыкается с герменевтикой [Pöggeler, 1983], то и мы исходим из представления о том, что как мир жизни в самом широком ее проявлении [Nalimov, 1985], так и сознание человека выступают перед нами как текст. Именно это исходное положение позволило нам построить вероятностный язык видения Мира — язык, который исходит из того, что реальность предстает перед нами в своей двоичной ипостаси — дискретности (знаковой системы) и континуальности (языковой семантики).

Есть у нас, правда, и одно существенное отличие от экзистенциализма. Последний всегда был настроен антисциентистски, отрицая, в частности, и возможность познания психической реальности в объективных категориях науки. Мы также не верим в глубину познавательной силы традиционной психологической науки. Но в то же время наши представления о природе личности развиваются, опираясь на некоторые математические структуры. Правда, последние применяются не строго научно, а вольно — в ключе возрождаемого натурфилософского подхода [Nalimov, 1982]. Но как бы то ни было, а русло экзистенциализма оказывается теперь столь размытым, что в него вливаются и научные — в том числе математические представления. Обращаясь к мате-

матическим моделям, мы одновременно опираемся на внутреннее (считающееся не научным) знание человека о самом себе. Хотим мы того или нет, но оба эти знания — научное и внутреннее — на самом деле являются нераздельными составляющими нашей культуры, поэтому хочется их не столько противопоставлять, сколько объединять в мировоззренческом порыве, хотя, может быть, это и будет кого-то раздражать.

В связи со сказанным выше обратим здесь еще внимание на то обстоятельство, что одним из мыслителей, стоявших у истоков экзистенциализма, был Гуссерль. Хорошо известно его влияние на многих представителей экзистенциализма, и прежде всего на Мерло-Понти, Хайдеггера и Сартра. В своем знаменитом докладе (1935 г.) о кризисе европейского человечества Гуссерль [Гуссерль, 1986] развивал тезис о том, что этот кризис возник не из сущности самого рационализма, доминирующего над западной мыслью, а из той его дефектной формы развития, которая сложилась еще со времен так называемого Просвещения. Эта дефектность нашла свое проявление в извращенности рационализма «натурализмом», «объективизмом», «психофизиологизмом» — исключением из рассмотрения всего субъективного и духовного, не редуцируемого к механистическим, в том числе и физиологическим проявлениям. Наш подход как раз и заключается в том, чтобы сделать рационализм более изощренным и гибким — совместить его с личностным началом, находящим свое проявление в с м ы с л а х, не схватываемых традиционными рационалистическими построениями.

В нашей устремленности к смыслам мы идем дальше, чем это допускает экзистенциально-герменевтическая настроенность. Мы обращаемся непосредственно к медитации как к средству, расширяющему наш внутренний опыт. На этот опыт мы опираемся при разработке наших представлений. Обращение к медитации сближает нас с тем направлением американской философской мысли, которое известно как **трансперсональная психология.** Ранее в нашей книге [Nalimov, 1982] мы уделили много внимания этой теме.

Что же мы хотим сказать?

Прежде всего хочется предложить модель, обладающую большой объяснительной силой. Мы уже устали от локальных моделей, довлеющих над современным научным мировоззрением. Хочется вырваться на простор и с каких-то единых позиций увидеть то, что дано нам видеть. Увидеть хочется прежде всего человека в его погруженности в этот Мир — найти его внутреннюю сопричастность смыслам этого Мира, данным нам в процессе их творческого самораскрытия.

Модель такой, почти всеобъемлющей, силы может быть только глубоко метафоричной, и, более того, она должна будет обрести характер мифа. Хотя, правда, и некоторые физики готовы говорить об основных представлениях физики как о метафорах. Так, скажем, Р. Джоунз [Jones, 1983] полагает, что метафорами* можно считать такие основополагающие представления физики как пространство, время, материя и число. В его тексте это звучит так:

> Научные концепции о пространстве, времени, материи и числе должны быть рассмотрены как метафоры, выражающие человеческую потребность и способность создавать смыслы и ценности (с. 11).

И вряд ли кто-либо будет всерьез спорить с тем, что современные космогонические представления, несмотря на всю их глубокую оснащенность математикой и идеями современной физики, все же выглядят скорее всего как мифы современности.

Выше мы уже говорили о том, что всякое наше знание всегда замыкается на незнание. Так, на незнание замкнется и наша модель человека. Но, высветляя незнание, мы хотим прежде всего сформулировать предельные вопросы. На эти вопросы нет ответа, и в будущем мы можем надеяться не столько на ответы, сколько на углубление самих вопросов. Здесь наша мысль опять смыкается с высказываниями Хайдеггера, который видел возможность раскрытия современной философии* только через постановку вопросов [Pöggeler, 1983].

Но если логик допускает правомерность только такого вопроса, на который есть ответ**, то мы теперь готовы признать

---

* Лучшее из известных мне определений того, что есть метафора, звучит весьма лаконично: ... as if but not ... Джоунз дает более развернутое толкование метафоры:

> Я определяю метафору как установление внутренней связи между вещами: это акт сознания, граничащий с созданием вещей, размывающий различие между ними, даже между ними и их именами. Я представляю себе метафору в большом контексте, в котором все соединено друг с другом посредством единства, лежащего в основе всего: какой-то космический принцип силы, вроде Брахмана в индуистском пантеоне (с. 4).

Современные представления о роли метафоры в научных построениях обстоятельно рассмотрены в статье Ю. Гарфилда [Garfield, 1986]. О возможности метафорического использования математических представлений в психологии см. [Налимов, 1981].

** Вот известное высказывание Витгенштейна [Витгенштейн, 1958]:

> 6.5. Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос.
>
> *Загадки* не существует.

(см. продолжение на с. 20)

право на существование и вопросов, не имеющих ответа. Такие вопросы создают вокруг сознания человека ту напряженность семантического поля, которая позволяет вести поиск смыслов. А в поиске смыслов и состоит прежде всего смысл нашей жизни.

Вот что пишет о поиске Д. Нидлеман в книге *Утерянное христианство* [Needleman, 1980]:

> *Поиск*, в его действительном смысле, является тем свойством части личности — ее разума, которое не признает ни современная психология, ни установившаяся религиозность. Погруженность в поиск обозначает прежде всего потребность в Бытии и Истине, затем указывает на то, что я не знаю, где это искать и, наконец, на то, что совершается действие, опирающееся не на сомнительную уверенность, хотя в то же время здесь осуществляется ожидание, которое уходит своими корнями не в своевольное мышление, а в настоятельную потребность (с. 54).

Обратимся теперь еще раз к экзистенциализму — перед нами книга философски ориентированного психиатра В. Франкля [Frankle, 1963]*. Его формула **воля к смыслу**** про-

Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также и ответить.

6.51. Скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать. Потому что сомнение может существовать только там, где существует вопрос, вопрос только там, где существует ответ, а ответ — только там, где что-нибудь *может быть сказано*.

Правда, заканчивая свою книгу, Витгенштейн говорит:

> 6.54. ... Он [тот, кто меня понял] должен преодолеть эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир.

* Книга Франкля, вышедшая первым изданием в Washington Square Press в 1963 г., была там же издана в 18-й раз в 1971 г.

** Формула Франкля удивительным образом перекликается с формулой Ницше — Воля к власти. Вот как сам Ницше интерпретирует свою формулу [Ницше, 1910; Nietzsche, 1968]:

> **706**
>
> ... Жизнь — только *средство* к чему-то: она есть *выражение* форм роста власти.
>
> **713**
>
> *Ценность* — это наивысшее выражение власти, которое человек в состоянии себе усвоить — человек, а не человечество.
>
> **1067**
>
> *Мир есть воля к власти и ничего более.* И вы сами являетесь также этой волей к власти — и ничего, кроме этого.

Это последние заключительные слова книги *Воля к власти*. И если принять во внимание приведенное выше высказывание, то оказывается, что сам Мир и мы, заключенные в нем,— это неболее, чем воля к ценностям, а ценностями, естественно, могут обладать только соответственным образом взвешенные смыслы.

звучала как призыв. Возникло новое направление в психиатрии — логотерапия, которую иногда относят к экзистенциальной психиатрии. Вот несколько высказываний из книги Франкля:

> Согласно логотерапии, устремленность к поиску смысла в жизни есть первичная мотивационная сила (с. 154).
>
> Человеческий поиск смысла есть первичная сила жизни, а не «вторичная рационализация» инстинктивной тяги (с. 154).
>
> Мы хотим предостеречь от тенденции рассматривать ценности в терминах простого самовыражения человека. Потому, что логос, или «смысл» есть не только проявление существования самого по себе, но скорее что-то противостоящее существованию. Если смысл ожидается быть выполненным человеком весьма реально, не будучи ничем иным, как простым выражением самого себя, или проекцией мысли, полной желания, то он немедленно лишится своей вызывающей и вопрошающей силы; он не сможет больше призывать человека или направлять его вперед (с. 156).
>
> Поиск человеком смысла и ценностей, конечно, порождает скорее внутреннее напряжение, чем внутреннее равновесие (с. 164).
>
> ... экзистенциальный вакуум проявляет себя главным образом как состояние скуки... В действительности скука теперь причиняет и, конечно, поставляет психиатрам больше проблем для решения, чем страдание (с. 169).
>
> До сих пор мы показывали, что смысл жизни все время изменяется, но он никогда не перестает существовать. Согласно логотерапии, мы можем раскрыть этот смысл тремя разными способами: (1) деланием дела; (2) переживанием ценности; (3) испытанием (в тяжелых жизненных ситуациях) (с. 176).

Дальше в экзистенциальной психиатрии Франкля поднимается вопрос о предельных (или высших) смыслах. И нам, как об этом уже говорилось выше, представляется, что поиск этих смыслов возможен только когда сознание погружено в семантическое поле, возбужденное предельными вопросами. Поставить остро сформулированные предельные вопросы это назначение гуманистической философии. И вопросы должны быть так сформулированы, чтобы не появлялось искушение найти на них простые ответы — иначе все сразу будет вульгаризировано и, может быть, даже догматизировано, и опять мы погрузимся в экзистенциальную пустоту, порождающую скуку существования*.

* Ранее, в нашей книге [Nalimov, 1981] мы говорили о феномене скуки как об одном из основных показателей состояния культуры.

Так пыльна здесь каждая дорога,
Каждый куст так хочет быть сухим,
Что не приведет Единорога
Под уздцы к нам белый Серафим.

Н. Гумилев

1 глава

ПАНОРАМА ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ, НА ФОНЕ КОТОРОЙ БУДЕТ РАСКРЫВАТЬСЯ АРХИТЕКТОНИКА ЛИЧНОСТИ

§ 1. Введение

Развивая вероятностно ориентированную философию, мы готовы встретиться лицом к лицу с основной проблемой — проблемой существования.

Что есть личность?

Это — фундаментальный вопрос не только для психологии, социологии и антропологии, но также и для философии и теологии. Это роковой вопрос для человека. Умение выстоять перед этим вопросом, не испугаться его, не уклониться от него, будет определять возможность человека выжить в этом Мире, быстро идущем в непонятное будущее.

Как идентифицировать человека?

Что остается неизменным на протяжении всей жизни, если все непосредственно воспринимаемое нами изменяется во времени? Какую роль в идентификации личности играет тело человека, если мы знаем, что в результате метаболического круговорота в мозге в течение нескольких месяцев почти все атомы оказываются замененными? Не является ли личность только процессом — может быть, точнее — случайным процессом, возможность развития которого определяется наличием физического тела? В чем различие в представлениях о личности в различных культурных традициях? Как связана личность с предельной (инвариантной времени) реальностью Мира? Останется что-либо содержательное от представления о личности, если снять с нее покровы, наброшенные на нее культурной средой и, соответственно, личной историей? Внесла ли современная наука что-то существенно новое в понимание природы личности?

Любая попытка понять смысл существования человека неизбежно замыкается на понимание того, что есть личность. Но всякие рассуждения о природе личности, конечно, не более чем попытка раскрыть тот образ личности, который возникает

внутри нашего сознания как миф, почерпнутый нами откуда-то из бездонных глубин нашего сознания и скорректированный всем нашим жизненным опытом (включающим и наш опыт общения с наукой) и доступным нам опытом культур прошлого.

Каждая культура создает свои мифы о личности. Критические моменты истории — это точки возникновения новых мифов. Будучи созданным, миф становится самостоятельной семантической реальностью. Развиваясь, он в своем раскрытии задает новое направление в эволюции культуры. Большие исторические события — это прежде всего столкновение мифов о личности. И каждый новый миф всегда недостаточно нов: прошлое в той или иной степени всегда содержится в настоящем. Он в то же время нов в том смысле, что через него мы заглядываем в будущее. История развития представлений о природе личности — это, по существу, история развития культур.

В соответствии с существующей традицией каждая серьезная работа, пытающаяся дать что-то новое, должна начинаться с обзора того, что было сказано ранее. В нашем случае это практически невыполнимо. Невозможно даже привести сколько-нибудь исчерпывающей библиографии. Все сказанное к сегодняшнему дню о природе человека столь многоречиво, что вряд ли может быть упаковано в компактный обзор. Всякая попытка составить серьезный — аналитический обзор, из-за его неизбежной громоздкости выглядела бы очень скучной.

Мы предлагаем другое: эскизно набросать панораму развития представлений человека о самом себе. Она будет служить тем фоном, на котором станет раскрываться наша мысль. Паттерн фона будет многообразным как по множеству своих узловых образов — локальных мифов, так и по многообразию связей между ними. Мы приглашаем читателей поразмышлять вместе с нами.

Панорама сама по себе континуальна. Но мы запечатлим ее узор бусинками, нанизанными на нитку, расположенную неким причудливым образом. Можно выбрать разные бусинки и по-разному их нанизывать. Ниток может быть много, и они по-разному будут отражать разное видение фона. Мы предлагаем здесь вниманию читателя одну — свою нитку бус.

Панорама будет в основном создаваться из подходящим образом выбираемых цитат. Нам представляется, что читатель, обращаясь к фону, построенному таким образом, услышит подлинные голоса мыслителей прошлого, ощутит аромат их высказываний, несмотря на всю фрагментарность отобранного материала.

§ 2. Издревле идущее представление о телесной идентификации личности и проблема сознания

A. Египетский миф

Я есть Shu (Бог) первобытной материи. Моя душа есть Бог, моя душа есть вечность. Я — творец тьмы, давший ей место на границах неба, князь вечности.

Египетская книга мертвых [Budge, 1967], с. 180, гл. LXXXIV, л. XXVIII

Истоки нашего — западного мифа, по-видимому, находятся в Египте, с которым европейская культура оказалась связанной через все многообразие идейных течений Средиземноморья, особенно — через иудаизм и эллинизм. Иногда кажется, что египетский миф образует почти незримый задний план чуть ли не всех современных мифов о человеке.

Здесь мы дадим несколько пространных выдержек из предисловия Баджа к его изданию *Египетской книги мертвых** [Budge, 1967], характеризующих представления Египта о природе человека:

> ... нет сомнения в том, что от начала до конца египтяне твердо верили в то, что кроме души были и другие элементы человека, которые воскреснут снова. Сохранение подверженного разложению тела также некоторым образом связано с жизнью в мире будущего, и его сохранение было необходимо для обеспечения вечной жизни... (с. IViii).
>
> Физическое тело человека, рассматриваемое в целом, называлось khat ... — слово, которое представляется связанным с чем-то, что подвержено распаду (с. IViii).
>
> Но тело не лежит в могиле бездеятельно, молитвами и церемониями в день похорон оно наделялось силой превращения в sāhu — духовное тело. Здесь мы встречаем такие фразы:

* *Книга Мертвых* стоит за всей культурой Древнего Египта. В различных своих редакциях она существовала с древнейших времен (примерно с 4500 г. до Р. Х.), вплоть до ранних веков христианства. Обычно египтологи называли *Книгой Мертвых* крупнейший папирус Ani, написанный примерно в 1500 году до Р. Х. В своем предисловии Бадж опирается не только на этот папирус, но также и на широкий круг текстов, связанных с этой темой. Первое издание книги Budge было в 1895 году.

> «Я прорастаю, как растение», «Мое тело прорастает», «Я существую, существую, я живу, я живу, я прорастаю, я прорастаю...» Слово sāhu ... «тело» обозначает тело, которое достигло знания и силы и великолепия, в результате чего оно обретает теперь длительность существования, неподверженность разложению. Тело, ставшее sāhu, приобретает силу объединения с душой и общения с ней. В этом состоянии оно может подняться на небо и существовать с богами и sahu богов и с другими праведниками (с. Iix — Ix).
>
> В тесной связи с телами — естественными и духовными — оказывается сердце или, скорее, часть его, которая является вместилищем жизненной силы и источником добра и зла. И в дополнение к естественным и духовным телам человек имеет также вычлененную индивидуальность или персональность, одаренную всеми характеристическими атрибутами. Эта вычлененная персональность обладает абсолютной независимостью существования. Она может свободно передвигаться с места на место, отделяя себя или соединяя себя с телом по воле, а также может наслаждаться жизнью с богами на небе. Это ka — слово, которое в свое время совпадало со своим коптским эквивалентом kω и словом εἰδωλον, переводимым как «образ», «гений», «двойник», «иероглиф», «характер» и «ментальные атрибуты»... В этом смысле ka представляется идентичным слову sekhem — «образ» (с. Ixi — Ixii).
>
> Той части человека, которой, вне всякого сомнения, вера приписывала наслаждение вечностью существования в состоянии великолепия, египтяне дали имя ba — слово, обозначающее что-то подобное понятиям «субтильное», «благородное» и которое до сих пор переводилось как «душа». Ba не телесно, хотя оно и обитает в ka и в некотором смысле, как и сердце,— носитель жизни человека, обладает субстанцией и формой. Оно изображается ястребом с головой человека и субстанционально находится в чрезвычайно очищенном — эфирном состоянии (с. Ixiv).
>
> В связи с ka и ba нужно упомянуть khaibit, или тень человека, которую египтяне считали частью человеческой структуры... Предполагалось, что тень обладает совершенно независимым состоянием и может сама отделяться от тела; она сама способна передвигаться куда захочет, и так же, как ka и ba, она принимает участие в погребальных процедурах в могилах, которые она посещает по желанию (с. Ixvi).
>
> Другой существенной и, видимо, бессмертной частью человека было khu — если судить по смыслу слова, то это «светящаяся», или полупрозрачная, неосязаемая оболочка, или покрытие тела, часто изображаемая в форме мумии. Из-за отсутствия подходящего слова khu часто переводится как «нечто светящееся», как «нимб», «интеллект» и тому подобное, но в некоторых случаях можно использовать и слова «духовное начало» (с. Ixvii).
>
> Еще одна часть человека, которая, как предполагалось, существовала на небе, называлась египтянами sekhem.Это слово

может быть переведено как «сила», «форма» и тому подобное, но трудно подобрать какое-нибудь выражение, которое бы отражало египетское представление о sekhem (с. Ixviii).

Наконец, имя человека ren предполагалось существующим на небе (с. Ixix).

Таким образом, мы видим, что в целом человек состоял из материального тела, духовного тела, сердца, двойника, души, тени, невидимой эфирной оболочки или духа, формы и имени. Все эти части, тем не менее, были неразделимым образом связаны друг с другом, и хорошее состояние какого-либо одного из них имело значение и для хорошего состояния всех остальных (с. Ixix).

В приведенных выше словах перед нами слегка раскрывается египетский миф о природе человека. Не без некоторого удивления приходится констатировать глубину проработки проблемы в мифе. Если хотите, здесь можно говорить об одном из древнейших проявлений описательной психологии. Сложное явление своеобразно расчленено на отдельные составляющие. Классификация служит прежде всего желанию понять, как может быть бессмертным то, что непосредственно нами наблюдается как смертное. Естественно, что особое внимание в этом мифе отводится физическому телу и связанному с ним похоронному ритуалу. Тело не должно погибнуть, иначе разрушится вся воедино связанная система. Египетский миф о природе человека, в своей погруженности в телесность, был по существу первой хорошо разработанной материалистической (как это ни странно) основой древнейшей религиозно-философской системы. Многогранная классификация личности свидетельствует также о правомерности предположений о том, что в храмах Египта производилось тщательное экспериментальное изучение психики человека. Судя по тому, как вычленены отдельные детали психики человека, можно думать, что Египту были известны приемы гипноза, медитации и инкубационного (управляемого) сна. Трудности с переводом и разъяснением терминов свидетельствуют об эзотеричности египетского опыта. Ниже мы попытаемся показать, что своеобразный материализм египетского мифа оказал решающее влияние на развитие как религиозной, так и философской европейской мысли, а эзотеризм египетского опыта воспроизвелся в современных исследованиях. Создается такое впечатление, что представление о человеке в Египте было разработано столь досконально, что места для незнания просто не оставалось. Незнание было перенесено на верховное Божество, обладающее скрытой духовностью (по-видимому, в Египте, наряду с политеизмом, существовал и монотеизм — подробнее см. об этом гл. «Египетские идеи о Боге» в предисловии к книге [Budge, 1967]).

Б. Христианский миф и современное его эхо

Только змеи сбрасывают кожи,
Чтоб душа старела и росла.
Мы, увы, со змеями не схожи,
Мы меняем души, не тела.
Н. Гумилёв. *Память*

Институционизированное христианство восприняло идущее от Древнего Египта представление о решающей роли телесного начала в структуре личности. Это нашло свое выражение в идее воскресения во плоти. Об этом много, хотя и разноречиво, говорится в разных местах *Нового Завета*. Эта тема оказывается там одной из центральных — из нее рождается главный миф христианства о воскресении Христа.

Вот одно из наиболее отчетливых высказываний в Евангелии от Матфея:

Мф. 27. [52]И гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли. [53]И, вышедши из гробов по воскресении Его, вошли во святый град и явились многим.

Но в том же Евангелии есть и более мягкое высказывание о телесности воскресения:

Мф. 22. [30]Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах.

Точно так же читаем в Первом послании к Коринфянам:

15. [51]Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся [52]вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся;

Христианская идея телесной идентификации* находит свое завершение уже в наши дни: в 1950 г. глава католической церкви принимает беспрекословное (ex cathedra) решение о телесном воскресении Девы Марии**. Что-то похожее

* Нужно отметить, что путь развития христианской соматологии был тернистым. Он достиг апофеоза в окончательно сложившемся представлении о телесности самого Христа. Но в эпоху гностицизма было популярно учение о призрачности христова тела. Позднее это учение возрождалось в средние века в еретическом движении Катаров, а в наше время — в антропософии. И все же еретическая мысль не выстояла. Представление об обыденном теле Христа делает вполне человеческим страдание на кресте — отсюда пленяющая мысль об искуплении страданиями Бога грехов человеческих. Эта мысль восторжествовала и придала особую — телесно ориентированную направленность христианской антропологии.

** Тиллих [Tillich, 1967] сообщает, что, прежде чем принять это решение, папа опросил большую часть своих епископов - большинство из них оказалось на его стороне.

мы находим и в ортодоксальном православии. Об этом можно судить по следующей выдержке из весьма популярного в свое время русского издания [*Энциклопедический словарь*, 1902 г.]:

> На третий день, когда не бывший при кончине Богоматери апостол Фома пришел ко гробу, тела Ея уже не было в гробнице. Церковь всегда веровала, что оно было взято на небо. Праздник *Успения* Богоматери восходит к древнейшим временам христианства (с. 17).

Теперь перед нами книга достаточно известного и весьма своеобразного русского христианского мыслителя XIX в.— космического утописта Н. Ф. Федорова [Федоров, 1982]. Отметим, что книга была недавно переиздана в престижной серии «Философское наследие». Одна из основных идей Федорова — это воскресение в теле всех предков. Вот несколько его высказываний:

> Нравственное противоречие *«живущих сынов»* и *«отцов умерших»* может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения (с. 365).

Воскресение мыслится как реальное дело самого человечества, вооруженного должными знаниями:

> Приходится, однако, напомнить кому следует, что гниение — не сверхъестественное явление и самое рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства; что организм — машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите машину — и сознание возвратится к ней! (с. 365—366).

И все это не воспринималось как нелепость только потому, что тысячелетиями держались схожие представления, идущие еще из Египта. Само христианство в каких-то своих проявлениях несет отпечатки примитивного, или, другими словами, наглядного материализма прошлого.

Надо, правда, отметить, что на начальной стадии развития христианства примитивному материализму противостояла утонченная эллинская мысль. Вот высказывания из гностического *Евангелия Истины* [Hennecke, 1963]:

> С помощью знания... каждый будет очищаться от множественности в единство, поглощая вещество словно огнем, темноту светом, смерть жизнью. И если к тому же это случается с каждым из нас, надлежит нам понять, прежде всего, что дом может быть святым и молчаливым ради Единства (25.13—25) (с. 526).

Еще один пример: высказывания Оригена* о природе личности в изложении Тиллиха [Tillich, 1967]:

> Разумные сущности, или духи, которые вначале были равными и свободными, однако отпали от единства с Богом на различные расстояния. В результате их восстания на небе против Бога они могли упасть в материальные тела. Это их наказание и в то же время их очищение. Человеческая душа — это посредник между этими павшими духами и человеческим телом. Человеческая душа есть дух, ставший холодным. Это значит, что интенсивный огонь, являющийся символом для божественного Духа, редуцируется к жизненному процессу. Падение есть трансцендентальное падение. Оно предшествует нашему существованию в пространстве и времени. Это свободное падение, решение здесь принято в состоянии свободы (с. 60).

И далее там же читаем:

> Наказанием за грех является ад. Адом является огонь, горящий в совести, огонь отчаяния, вызванный нашим отделением от Бога. Это, однако, является только временным состоянием нашей души. В конце все и всякий становятся спиритуализированными, телесное существование исчезает. Эта знаменитая доктрина Оригена называется apokatastasis tōn pantōn, восстановлением всех вещей (с. 64).

Интересно здесь обратить внимание на то, что в уже цитируемой выше книге [Needleman, 1980], направленной на поиски утраченного христианства, приводятся высказывания о природе души, близкие высказываниям Оригена. Много раз автор этой книги говорит о том, что «мысли и эмоции не являются душой». О душе и теле он говорит следующее:

> Душа есть промежуточное начало в природе человека, занимающее место между Духом и телом. Отец Сильван (таинственный монах, от имени которого высказываются основные мысли) приведенный выше термин «Дух» определяет различно: как «движение к Божеству», как «Несотворенное», как «Абсолютное Начало» и «Вечный Ум». Термин «тело» определяется также различным способом, включая и физическое тело, но не ограничиваясь им. Отец Сильван рассматривает «мысль» как часть человеческого «тела» (с. 167).

И все же в христианстве, а вслед за тем в значительной степени и в западной культуре в целом восторжествовало представление о телесной идентификации личности. Даже Ницше, несмотря на всю серьезность своего противостояния христианству, пишет [Ницше, 1910]:

---

* Ориген (185 253) — античный философ и христианин. теолог, автор первой сводки догматического богословия. Признавая извечность творения, он совмещал его с представлением о вечном круговороте душ и тел. Идея метемпсихоза была осуждена церковью только в середине VI в. (Здесь возникало противостояние христианскому пониманию креационизма и учению о единственности, неповторимости человеческой жизни.)

491. Вера в тело фундаментальнее веры в *душу*: последняя возникла из ненаучных наблюдений над агонией тела (нечто такое, что его покидает. Вера в *истинность снов*) (с. 228).

Как эхо на все сказанное выше прозвучала в науке проблема монозиготных близнецов. Если личность идентифицируется через тело, то ее интеллектуальные потенции для монозиготных близнецов, казалось бы, должны быть тождественно неразличимыми. Но это далеко не так.

Проблема сопоставления монозиготных и дизиготных близнецов оказалась достаточно сложной. Мы коротко осветим ее здесь, опираясь на обзор И. В. Равич-Щербо [Равич-Щербо, 1982]. Отметим прежде всего, что уже пятнадцать лет тому назад можно было говорить о более чем 1200 серьезных исследованиях по психогенетике, проведенных главным образом методом близнецов. Трудности подобных исследований связаны с тем, что не всегда констатируется достаточно определенная зависимость межиндивидуальной изменчивости от генотипа. Скажем, пренатальные влияния, возможно, уменьшают сходство монозиготных близнецов (МЗ), тогда как постнатальные влияния (факторы среды) могут их усиливать*. Не менее серьезные трудности связаны с тем, что интеллект нельзя разложить на удобные для исследователя элементарные составляющие, а также с неадекватностью тестовых программ поставленной задачи.

Резюмируя, автор пишет:

> В итоге можно, очевидно, сказать следующее. В близнецовых исследованиях интеллекта, как правило, обнаруживают большее внутрипарное сходство МЗ по сравнению с ДЗ. Однако ряд ограничений, связанных прежде всего с особенностями среды МЗ- и ДЗ-пар (проявившихся и в исследованиях разлученных МЗ), значительно снижает надежность этих результатов, а недостаточная общепсихологическая разработанность понятия «интеллект» и соответственно способов его диагностики не позволяет произвести психологически содержательный анализ данных, которые к тому же подчас достаточно противоречивы (с. 116).

Проблему близнецов можно рассмотреть и в плане чисто умозрительном, мысленно моделируя возможные здесь ситуации. В этом плане весьма интересна работа Рамачандрана [Ramachandran, 1980]. Рассмотрение проблемы у него проводится через обсуждение парадоксальных ситуаций:

* Здесь дается такое разъяснение: МЗ-близнецы обладают большей соматической близостью, чем дизиготные, и потому они в раннем онтогенезе будут преимущественно придерживаться одного круга общения, что может приводить к образованию сходных психических особенностей.

> Допустим, что Вы (А) прожили в Кембридже всю Вашу жизнь, а Ваш [идентичный] близнец (В) воспитывался в Париже. Допустим, что состоялся по крайней мере *один* цикл метаболической смены атомов мозга с тех пор, как Вы были разлучены (в раннем детстве). Вы питаетесь английской пищей (состоящей из *E*-атомов), а Ваш брат — французской пищей (F-атомы). Таким образом, Ваш мозг теперь состоит из *E*-атомов (в Англии), и Вы оказываетесь «связанным» с этими атомами, тогда как существование Вашего брата оказывается связанным с F-атомами (с. 152).

Теперь предположим (мысленный эксперимент), что А и В поменялись местами в начале их жизни. Тогда в силу того, что в физическом мире ничего не изменилось, можно допустить, что вы будете, несмотря на перемену, продолжать жить в Кембридже. Но это предположение поведет к ряду парадоксов, и автор предлагает здесь другую интерпретацию:

> Может быть, если атомы Вашего мозга оказались замененными (сразу или постепенно), Вы прекратите свое существование, и новая личность (идентичная Вам, но не та же самая, что Вы) начнет свое существование. Тот факт, что Ваш *опыт* [жизни] продолжается, несмотря на метаболическую смену, не гарантирует того, что Вы экзистенциально не являетесь новым агентом сознания. Допустим теперь, что я неожиданно заменил атомы в Вашем мозгу, и предположим, что в результате этого возник новый агент сознания. Здесь не будет возможности для того, чтобы я (экспериментатор) или Вы (новый агент) могли узнать, что Вы являетесь действительно другим агентом, так как Вы будете испытывать неразрушаемую непрерывность памяти, соединяющую Вас со старым агентом. На вопрос о том, имеете ли Вы *онтологически* новое существование, нельзя получить ответа. Но если действительно каждая полная замена атомов мозга ведет к новому существованию, то отсюда вытекает ряд нелепых последствий. Например, одна из импликаций будет такой: совершенно бесполезно планировать Вашу жизнь больше чем на один или два года вперед, так как метаболическая замена происходит за это время; поэтому на самом деле планироваться будет чья-то другая жизнь! (с. 153).

Теперь, следуя за автором, остановимся на интерпретации хирургического рассечения правого и левого полушарий головного мозга:

> Когда пациент с таким «расщепленным мозгом» становится объектом разнообразных психологических тестирований, то оказывается, что он часто ведет себя так, как будто в нем воплощено два «ума» или две сферы сознания (с. 155).

Заканчивая свою статью, автор говорит, что

> ... это может так обернуться, что проблема онтологической идентификации никогда не сможет быть разрешена

Рис. 1. Картина А. Дьячкова «Молчание» (1985 г.). В Молчании растворяется противостояние Земли и Неба, Правого и Левого, Верха и Низа и ... рождается Звезда... Пустота... Гармония...

И закатив глаза под веки,
Движенье крови затая,
Вдохни минувший сумрак некий,
Утробный сумрак бытия.

Как всадник на горбах верблюда,
Назад в истоме откачнись,
Замри — или умри отсюда,
В давно забытое родись.

В. Ходасевич

в своей безоговорочной постановке. Но мы, по крайней мере, достигли успеха в понимании *проблемы* со всей возможной ясностью, и это то, на что можно надеяться в философии (с. 159).

Сказанное выше, если хотите, можно рассматривать как сформулированное на современном языке отображение хорошо разработанного на Востоке представления об иллюзорности личности.

Рассмотрим теперь еще одну попытку соматической идентификации личности. Речь будет идти о книге Ханна [Hanna, 1970]*, где делается попытка рассмотреть личность как существо телесное в самом широком понимании телесности:

В этой книге я буду использовать слово *сома*, поскольку в нем есть новизна и поскольку легче узнать новое вино, когда оно разлито в новые мехи. «Сома» не означает «тело», она означает «меня, телесное существо»... Сома живет, она расширяется и сжимается, приспосабливается и ассимилируется, потребляет энергию и отдает ее. Сома пульсирует, сжимается и расслабляется, течет и меняется под влиянием страха и гнева, голода и чувственности... Сомы — это нечто вроде живых, органических существ, которыми вы являетесь в *данный* момент в *том* месте, где Вы есть. Сома — это все, чем вы являетесь, она пульсирует вместе с вашей хрупкой, меняющейся, растущей и умирающей плевой, которую отсекли от пуповины, соединявшей вас до самого момента отсекновения — с миллионами лет органической генетической истории внутри нашего космоса... Сомы — это последовательно глупые и непредвиденно разумные автоматы, носящие ваше или мое имя... Сомы — это мужчины и женщины, которые знают, что они подходят друг другу, потому что, подогнанные друг к другу, они составляют целое и испытывают ощущение целостности (с. 35—36).

И дальше там же читаем:

Грядущие поколения людей перестанут считать человеческих индивидов рассудочными или духовными равно в той степени, в которой они начнут обнаруживать себя в непосредственности соматического. Я не считаю, что мы не *должны* рассматривать непосредственность самости как ментальное или духовное, но скорее, что нам не *следует* этого делать: это не что иное, как вопрос мутационных изменений. В течение тысячелетий человеческим индивидам было практически выгодно подчеркивать и высоко оценивать те аспекты поведения, которые они называли интеллектуальными или духовными, однако недавно было обнаружено, что так называемые интеллектуальные и духовные аспекты нашего телесного существа — это лишь один аспект наших человеческих возможностей, причем тот, который заставлял людей находиться в специфической неуравновешенной позе относительно окружающего мира (с. 37).

* В книге Ханна есть главы, посвященные «соматическим ученым» (Ч. Дарвин, З. Фрейд, К. Лоренц, Ж. Пиаже, В. Рейх) и «соматическим философам» (Ф. Ницше, И. Кант, С. Кьеркегор, К. Маркс, Э. Кассирер, А. Камю, М. Мерло-Понти).

Приведенное здесь высказывание можно рассматривать как завершение западного понимания человека, идущего еще от Древнего Египта с его идеей мумификации, необходимой для сохранения личности, и нашедшего свое более позднее воплощение в христианской идее воскресения в теле. Если человек - это не более чем сома в понимании Ханна, то вне телесного состояния невозможно трансвременное сохранение хотя бы самого слабого следа личности. Нелегко человеку стать на такую позицию — не противоречит ли это его внутреннему опыту?

Вряд ли соматическая концепция личности легко снимает с рассмотрения трудности, сформулированные в ранее приведенной нами работе Рамачандрана. И, более того, эта концепция определенно закрывает возможность рассмотрения тех, почти несомненных, случаев расщепления соматической целостности человека, которые современная наука загнала куда-то на задворки своего существования.

По-видимому, еще в древности были известны приемы, направленные на расщепление соматической целостности с последующим восстановлением. Может быть, и евангелическую притчу о воскрешении Лазаря можно рассматривать как восстановление связи с телом, устраненной при эзотерическом посвящении смертью? Слабой формой расщепления является гипноз, известный еще со времен Древнего Египта. При гипнозе сознание гипнотизируемого как бы вытесняется, заменяясь сознанием гипнотизирующего. Особенно интересно сочетание некоторых форм самовнушения для управления сновидениями. Перед нами интересная и удивительно легко и приятно написанная книга Дилэни [Delaney, 1979]. Эта книга посвящена, в основном, так называемым инкубационным снам, в которых используется техника фразового (словесного) фокусирования перед засыпанием на какой-либо подлежащей решению проблеме. Такие сны, естественно, легче поддаются интерпретации, чем спонтанно возникающие сновидения. В книге есть параграф, называющийся «Изучение ощущения свободы от тела». Там мы читаем:

Однажды у меня было отчетливое переживание того, как в конце своего сновидения я стала ясновидящей и обнаружила себя в теле моего доброго друга! Это было удивительно: испытывать то, что мне представлялось как его состояние сознания, спокойное и очень счастливое в свойственном ему проявлении.

Я была уверена что Джон только что вернулся из ВТО [вне телесного опыта] и пригласил меня в свое тело посмотреть на то, как оно выглядит. Я была очарована возможностью обнаружить, что тот способ, которым он испытывает счастье, был типичен только для его персональности. Я была счастлива видеть это изнутри. Я была также очарована опытом обладания такими могучими легкими. Что касается особенности его дыхания, то мне казалось, что я ощущала то, на что похоже обладание мускулами его тела вместо моего. Очень интересно. Я затем ушла из его тела и вернулась в свое ... через голову. Я ощутила себя пробудившейся и почувствовала, что находилась [в таком состоянии] *с момента вхождения в тело Джона.*

Когда я продолжала лежать в своем спальном мешке (мы были в туристском походе с несколькими друзьями), я попыталась разбудить Джона и спросить его, вернулся ли он только что в свое тело и сохранилось ли у него воспоминание о моем «визите». Прежде чем осуществился мой импульс, его дочь начала звать его. Джон выглядел непривычно возбужденным при этом резком пробуждении. После того, как он повернулся к своей дочери, я спросила его почему. Он ответил мне, что только что вернулся в свое тело после исключительно приятного ВТО. Я спросила - ощутил ли он мое присутствие. Он ответил, что нет. Насколько я знаю, это было необычное ВТО, и я описала его здесь для того, чтобы вы не впали в панику, если обнаружите себя в каком-либо другом теле, а восприняли это скорее как опыт, дающий удовлетворение (с. 179–180).

И как бы ни относиться к этому опыту*, его все же нельзя сбрасывать с рассмотрения. Пытаясь понять человека, нельзя не опираться на его собственный — внутренний опыт существования. И этот опыт, естественно, становится особенно интересным в экстравагантной постановке эксперимента.

Остановимся здесь еще, хотя бы совсем коротко, на хорошо документированных сообщениях о реинкарнационных воспоминаниях. В четырех книгах И. Стивенсона [Stevenson, 1975, 1977, 1980, 1983] перед нами проходит серия рассказов

* Представления о возможности пребывания в нетелесном состоянии идут из глубокой древности. У Платона, скажем, в диалоге *Государство* мы находим повествование о душе, «вышедшей из тела» [Платон, 1971а]:

> Я передам тебе... рассказ отважного человека, Эра... Как-то он был убит на войне; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли еще целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, то, лежа уже на костре, он вдруг ожил, а оживши, рассказал, что он там видел (614, b).

Позже, обращаясь к представлениям Платона о душе, мы вернемся к этому удивительному рассказу.

о детях*, вспоминающих и остро переживающих свое существование в недавнем прошлом рождении. Подобраны воспоминания, которые подвергались тщательному расследованию. Как бы мы ни интерпретировали эти свидетельства, и если мы даже совсем откажемся от их интерпретации на современном уровне наших знаний о человеке, то все же нужно будет признать, что индивидуальность человека может каким-то странным образом выходить за границы его данного воплощения. Стивенсон заканчивает третий том своей работы «Общей дискуссией», в которой мы находим такие высказывания:

> Прежде всего мы должны перестать рассматривать младенцев и детей как рождающихся только от случайного столкновения спермы с яйцеклеткой, вместо этого мы должны думать о них как об имеющих опыт до зачатия так же, как мы можем ожидать, что они будут иметь дальнейший опыт после смерти (с. 370).

Интересный материал о внетелесных состояниях собран в книге Г. Габбарда и С. Твемлоу [Gabbard and Twemlow, 1984]. Обращает на себя внимание прежде всего типология этого явления. В книге мы находим сводку ответов на специальный вопросник для 339 лиц, испытавших это состояние. Оказывается, что опыту внетелесного переживания предшествовали: физическая релаксация (79%); ментальная успокоенность (79%); сновидческое состояние (36%); медитация (27%); эмоциональный стресс (23%) и ряд других экстравагантных в той или иной степени состояний. Сам опыт в 94% случаев воспринимается более реальным, чем сновидение. Отметим, что в опыте внетелесного состояния фиксировались и некоторые проявления, типичные для так называемых измененных состояний, достигаемых в медитациях: переживание изменения времени (33%); видение блестящего белого света (30%); пребывание в темном тоннеле с белым светом в его конце (26%). Обращают на себя внимание и совсем особые проявления: желание вернуться назад в тело (54%); способность проходить сквозь объекты (50%); осведомленность о присутствии нефизических существ (37%); ощущение присутствия руководителя или помощника (26%) и т. д.

Здесь уместно обратить внимание на статью Гроссо [Grosso, 1976], в которой делаются попытки высказать

* Речь идет, в большинстве случаев, о воспоминаниях ранних детских лет (от 2-х до 4-х), которые с возрастом обычно затухают. Детские воспоминания свободны от возможных наслоений, относящихся к настоящей жизни, которые всегда могут быть у взрослых, вспоминающих события прошлой жизни.

некоторые теоретические соображения по поводу внетелесных состояний. Автор формулирует свою мысль следующим образом:

> ... мое тело находится *внутри* моего поля сознания в том смысле, что мои нормальные телесные функции стремятся заглушить полноту и широту потенциала сознания (с. 181).

Далее у него речь идет о континууме внетелесных состояний, к его проявлениям относятся и сновидения, в которых мы легко отрываемся от своего физического тела. И тогда:

> Сновидения проявляются как континуум, простирающийся от паранормальных внетелесных состояний до нормального пробужденного состояния (с. 191).

В упомянутой выше книге Г. Габбарда и С. Твемлоу имеется глава, посвященная двойникам. Интересным примером эффекта двойникования могут быть освещенные в научной литературе отношения между Бертраном Расселом и Джозефом Конрадом [Hamilton, 1979]. (Здесь речь идет о психологических близнецах, или, говоря словами Рассела, о «сатанинском мистицизме».)

Отметим также, что тема двойникования и раскрывающаяся через нее картина душевного подполья интересовала многих психологически ориентированных писателей. Напомним здесь о Ф. Достоевском, Т. Манне (к ним мы еще вернемся в гл. III, § 4), а также Р. Стивенсоне с его хорошо известной повестью *Странный случай с доктором Джекилом и мистером Хайдом* [Stevenson, 1968 (1886)]. (В этой повести говорится о фактически реализовавшемся физическом расщеплении одной личности.)

Двойникование может принимать различные формы. Возможен такой вариант, когда в одном теле существуют две полностью независимые друг от друга личности. Такие случаи становятся предметом психиатрических исследований. Один из них подробно обсуждается в книге американского психиатра Дж. Бирса [Beahrs, 1982], к этой теме мы также еще вернемся в гл. III, § 4.

Чем вызван такой интерес ко всем описанным выше необычным проявлениям личностного начала?

Здесь несомненно только одно — есть такие особенности в функционировании личности, которые не укладываются в общепринятое ее видение. Сама наша психика в необычности своих проявлений как бы протестует против того упрощенного понимания природы личности, которое установилось в нашей культуре. Хотим мы того или нет, но наше, казалось бы, почти очевидное представление о телесной капсулизации личности как некоей изолированной и целостной сущности оказывается недостаточно адекватным.

В. Загадочность сознания

К термину **сознание** мы привыкли. Представление о нем, по-видимому, порождено еще всей сложностью древнеегипетского понимания природы человека. Но все же, отдаем ли мы себе достаточный отчет о смысле этого слова?

Перед нами интересная статья Дж. Рея [Rey, 1983] с бросающим вызов заголовком «Основания для сомнения в существовании сознания». Автор, стоя на позициях, занимаемых современной аналитической философией, показывает всю ту путаницу и разноречивость, которая связана с самим понятием **сознание.** В начале статьи мы читаем:

> Слово [сознание] не является неопределенным в том прямом смысле, в каком являются таковыми слова bank и pride*. Все его употребления тесно связаны, подчеркивая то одни, то другие стороны ментальной жизни. Эти употребления показывают существенные различия в значениях в зависимости от того, являются ли соответствующие аспекты существенно разными аспектами; чтобы решить это, необходимо принимать решения относительно той или иной *теории* ментальной жизни... Наверное, при классификации употребления слова мы должны устанавливать различие между разными, ранее смешиваемыми процессами, причем каждый из них включает сознание «в разном смысле». Но, может быть, мы должны будем установить, и, как я хочу показать, мы сможем установить, что нет ясного смысла, который можно было бы связать с этим словом в терминах какого-либо реального феномена в мире (с. 6—7).

И далее мы находим в статье такие высказывания:

> ... в противовес духу Декарта и букве Локка... большинству определений в Oxford English Dictionary, а также претензиям многих теоретиков, вплоть до наших дней... *сознание должно включать в себя нечто большее, чем просто мышление* (с. 11).
>
> ... компьютеры представляются способными иметь убеждения и предпочтения (до неопределенной степени упорядочения), самооценку, обращенный во вне язык, интроспективные сообщения и процессор, преобразующий информацию о состоянии мира и собственного тела — и все это, видимо, не обладая сознанием. Единственно значимые черты нашей ментальной жизни (отличной от сознания), которых, безусловно, в настоящее время нет у машины,— это способность к «индукции», или кажущейся безграничной изобретательности в схватывании мира (см. Chomsky — Reflection

* По данным англо-английских толковых словарей для слова bank зарегистрировано более 30 значений, а для слова pride – около 20 значений.

Language, 1970)... и способность к многообразию эмоций (с. 21).

Концепция сознания может оказаться включающей в себя чрезмерно упрощенный взгляд на нашу ментальную жизнь, и это приводит к тому, что мы можем ошибаться, думая о себе или о чем-либо еще как об обладающих сознанием (с. 25).

Теперь обратимся к статье психиатра Т. Саса [Szasz, 1983]*, имеющей также вызывающее заглавие — «Возражения против психиатрии». Ее пафос опять-таки направлен на раскрытие трудности в понимании того, что мы готовы называть сознанием человека. Если в предыдущей работе это раскрытие давалось средствами аналитической философии, то теперь оно дается через критическую оценку всего существующего в западном мире многообразия психиатрии. Упомянутая выше статья заканчивается следующими словами:

Видите ли, я рассматриваю всю психиатрию со всеми ее ответвлениями и разновидностями как религию. Биологическая психиатрия, фрейдовская, юнговская, рейхианская, разного рода «анализы» — прямой, рациональный, трансакционный,— множество верований и культов. На все это я пытаюсь смотреть с точки зрения психиатра-атеиста, т. е. пытаюсь наблюдать, изучать, комментировать все эти верования, но отказываюсь воспринимать любых основателей культов и гуру как ученых; я настаиваю на том, чтобы называть их ритуалы *ритуалами*, а не терапией. Вот почему уже давно я говорил, что вся беда с оцениванием эффекта психиатрического метода лечения состоит в том, что в психиатрии всякий метод работает и не работает. Короче говоря, все психиатрические методы «лечения» хороши для тех, кто в них верит. Если психиатр хочет верить в какой-то метод — прекрасно; если пациент хочет в него верить — прекрасно. Если они оба верят в один и тот же метод — это тоже прекрасно. Все психиатрические методы, как и все религии, хороши, пока они добровольны, пока их применяют без всякого давления или принуждения со стороны государства. Все они вызывают возражения, если их пропагандирует и оплачивает государство. Все они становятся злом, если государство навязывает их силой. Такова моя моральная и политическая точка зрения на все религии, включая сюда психиатрию. Такая точка зрения не означает, что у меня нет интеллектуальной точки зрения на эту проблему. У меня она есть, и я ее уже высказывал. Я полагаю, что все психиатрические подходы, все методы достижения «душевного здоровья» обладают существенным изъяном, потому что все они нацелены на поиск решения в техническом — медицинском плане. Однако, решения чего? Жизни! Но жизнь — это не задача, которую нужно решать. Жизнь нужно проживать как можно умнее и компетентнее, день за днем. Жизнь — это то, что мы должны выносить. Для нее не может быть решения (с. 290).

* Книга *Состояния Разума*, содержащая статью Т. Саса, составлена на основе серии передач, организованных английским телевидением, и состоит из пятнадцати интервью, которые редактор и составитель книги Джонатан Миллер провел с различными учеными и исследователями, так или иначе имеющими отношение к психологии человека. В их число входят философы, этнограф, нейрофизиолог, социолог и т. д. Интересно, что среди опрошенных нет ни одного бихевиориста или экспериментатора, исследующего животных,— все участники передачи (а затем книги) стараются понять чисто человеческие аспекты психологии. Бросается в глаза большое разнообразие точек зрения, не сводимых к одной теории.

Заканчивая этот параграф, мы приведем импонирующий нам отрывок из статьи Г. Сколимовского [Skolimowsky, 1983], опять-таки с бросающим вызов заглавием «Модель реальности как сознание»:

Сознание (в соответствии с экологической теорией), воспринимая реальность или любой ее аспект, всегда перерабатывает их, причем сознание активно трансформирует реальность. Давайте подумаем, каков смысл двух следующих выражений: «переработка реальности» и «трансформация реальности». Оба они фундаментально неадекватны, так как предполагают, что существует «где-то там» автономная реальность, к которой сознание применяется и которую оно обрабатывает. Такая картина фундаментально неверна. Не существует *реальности как таковой*, которую сознание посещает и которую обрабатывает. Реальность всегда дается совместно с сознанием, которое осмысляет ее, причем акт осмысления является одновременно и актом трансформации. У нас не существует никакого представления о том, что такое реальность — *как таковая*, потому что всегда, когда мы думаем о ней, когда мы созерцаем ее (любым образом), *реальность неизменно предстает перед нами трансформированной нашими когнитивными способностями* (с. 779—780).

Чудо и тайна эволюции сознания состоит в его способности увеличивать реальность по мере того, как оно растет и трансформируется. Сознание — всего лишь результат развертывающейся эволюции, но совершенно необыкновенный результат. Это — свет, который все освещает и везде проникает. Сознание, являясь частью реальности, посылает луч другим частям реальности и, освещая их, возвращает их к источнику света, к сознанию. Освещая темноту, оно поднимает небытие на уровень бытия. Способность видения и процесс видения неотделимы от глаза. Чем глаз является для акта видения, тем является сознание для акта осмысления реальности (с. 781).

Экологическая теория сознания — это не отражение старомодного идеализма, который отрицает реальность или окружает ее таинственностью. Это скорее *суперреализм* (с. 782).

Возникновение сознания — это одна из вечных тайн. Представлять сознание как тайну — менее таинственно и странно, чем полагать, что сознание — это просто мозг, функционирующий только по физиологическим и механистическим законам; первый путь означает, что мы признаем тайну частью естественного порядка вещей. Сознание и Воображение взаимосвязаны. Природа Воображения дает нам куда лучшую возможность понять сознание, чем сотни нейрофизиологических исследований. Природа Воображения восхитительно таинственна (с. 788).

Эти современные представления о космической природе сознания удивительным образом смыкаются с высказываниями не только Оригена (см. выше, гл. I, § 2«Б»), но и гностиков — мистически настроенных мыслителей раннего — еретического, как это было принято считать, христианства. Для гностиков развитие телесной материи обусловливалось изначальным проникновением (падением, пленением) в нее Света. Вот что об этом пишет Джонас [Jonas, 1958]:

Наиболее радикальным [в гностицизме] оказался образ падения: душа, или дух — часть первичной Жизни, или Света, пала в мир, или в тело. Это один из фундаментальных символов Гностицизма: предкосмическое падение божественного принципа оказалось в основе развития мира и человеческого существования в большинстве гностических систем. «Свет упал во тьму» — обозначение ранней фазы той божественной драмы, о которой можно сказать, что выражение «Свет засиял в темноте» обозначает последующую фазу. Как возникло это падение и через какие стадии оно проходило это было предметом широко варьируемых размышлений (с. 62).

Итак, мы видим, что почти две тысячи лет тому назад возник миф (позднее подавленный официальным христианством), смысл которого по-новому раскрывается в наши дни. Мы узнаем в нем представление о таинственности сознания, его трансперсональности (т. е. континуальности) и космичности. И нам, кажется, становится ясным, что всякое упрощение — персонально капсулизированное видение сознания оказывается ущербным и философски несостоятельным.

§ 3. Взгляды некоторых европейских философов прошлого

[Орфики, Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель, Плотин, Неоплатонизм, Патристика, Дионисий Ареопагит, Иоанн Скот Эриугена, Тереза Авильская]

Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы.

Добиться о душе чего-нибудь достоверного во всех отношениях и безусловно труднее всего.

[Аристотель. *О Душе* (402, a-5, a-10)]

Здесь мы попытаемся хотя бы совсем кратко осветить взгляды некоторых наиболее выдающихся западных философов прошлого на природу личности. Наше представление материала будет лишь фрагментарным и потому весьма поверхностным и никак не охватывающим всей глубины высказываний того или иного мыслителя.

Начать наш рассказ, наверное, надо с Древней Греции. Истоки европейского представления о душе восходят к Орфикам — оккультному, религиозно-философскому учению.

Орфики. Для Орфиков душа — это бессмертное, доброе начало, частица божества, оказавшаяся погребенной в теле, как в темнице. Ссылаясь на Орфиков, Сократ в диалоге Платона *Кратил* говорит [Платон, 1968]:

Сократ: ... Многие считают, что тело, или плоть (soma), подобно могильной плите (sêma), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак (sema), ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название sema. И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков вот в каком смысле: душа терпит наказание,— за что бы там она его ни терпела, — а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы (с. 438).

Расплата — очищение от осквернения телом осуществляется в цепи перевоплощений.

Пифагор*. После Орфиков естественно перейти к Пифагору или, точнее, к Пифагореизму, поскольку сам Пифагор остается в истории философии скорее всего как фигура почти мифологическая. Окончательно оформился Пифагореизм ко времени позднего Платона.

В Пифагореизме, в соответствии с развиваемой им философией числа, душа есть числовое устройство или, позднее, — числовая гармония противоположностей тела. Она бестелесна и бессмертна. Только в виде наказания она прикреплена к телу. Она втянута в общий круговорот природы — отсюда, как и у Орфиков, представление о переселении душ.

Сократо-платоновская философия**. В диалогах Платона одно из первых мест занимает тема индивидуальной души — ее происхождение (истечение ее из мировой души), ее бессмертие, ее причастность вечным идеям, ее круговращение — переход в другие тела после смерти. В диалоге *Федон* Платон приводит знаменитое высказывание своего учителя Сократа о четырех аргументах в пользу бессмертия души. О метемпсихозе Платон особенно подробно говорит в диалоге *Государство*. Там вернувшийся к жизни Эр (о нем мы уже говорили выше — в § 2«Б» этой главы) оказался вестником, который должен был рассказать людям о том, что происходит с душами после посмертного суда над ними. Вот один отрывок из этого рассказа [Платон, 1971а]:

> Стоило взглянуть, рассказывал Эр, на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большей частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни. Эр видел, как душа бывшего Орфея выбрала жизнь лебедя: из-за ненависти к женскому полу, так как от них он претерпел смерть, его душа не пожелала родиться от женщины... Случайно самой последней из всех выпал жребий идти выбирать душе Одиссея. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец она насилу нашла ее, где-то валявшуюся: ведь все ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, сразу же избрала себе, сказав, что то же самое она сделала бы и в том случае, если бы ей выпал первый жребий. Души разных зверей точно так же переходили в людей и друг в друга, несправедливые — в диких, а справедливые — в кротких; словом, происходили всевозможные смешения (620, a - d).

* Годы жизни: вторая половина VI в. до н. э.

** Годы жизни: Сократ — (470/469—399); Платон — (428/27—348/47) до н. э.

И несколько раньше, в том же диалоге мы читаем:

> ... души всегда самотождественны [третий аргумент бессмертия души Сократа]. И раз ни одна из них не погибает, то количество их не уменьшается и не увеличивается (611, a).

Но, может быть, лучше всего взгляд на природу души раскрывается в предсмертных словах Сократа. В диалоге *Федон* читаем [Платон, 1970 в]:

> — ...Однако ж, Критон... пусть принесут яд, если уже стерли. А если нет, пусть сотрут.
>
> А Критон в ответ:
>
> — Но ведь солнце, по-моему, еще не над горами, Сократ, еще не закатилось. А я знаю, что другие принимали отраву много спустя после того, как им прикажут, ужинали, пили вволю, а иные даже наслаждались любовью, с кем кто хотел...
>
> А Сократ ему:
>
> — Вполне понятно, Критон, что они так поступают, — те, о ком ты говоришь. Ведь они думают, будто этим что-то выгадывают. И не менее понятно, что я так не поступлю. Я ведь не надеюсь выгадать ничего, если выпью яд чуть попозже, и только сделаюсь смешон самому себе, цепляясь за жизнь и дрожа над последними ее остатками. Нет, нет, не спорь со мною и делай так, как я говорю (116, e; 117, a).

И последними его словами были:

> — Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте.
>
> — Непременно, — отозвался Критон. — Не хочешь ли еще что-нибудь сказать?
>
> На этот вопрос ответа уже не было (118, a).

Мы видим, что учение о душе было глубоко проникновенным. В спокойном принятии философом насильственной смерти прозвучала жертвенность. Так начинал готовиться западный Мир к приходу Христианства.

Аристотель (384—322 гг. до н. э.). Теперь настало время перейти к Аристотелю. Этой теме у него посвящена отдельная большая работа, состоящая из трех книг [Аристотель, 1976]. В работе дается критический обзор взглядов предшествующих мыслителей — при этом резко критикуется и пифагорейское представление о душе как о самодвижущем числе.

Вначале при чтении трактата *О Душе* создается впечатление о материалистичности подхода:

...В большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например: при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление. Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела (403, 5).

... состояния души имеют свою основу в материи... (403, 20—25).

... неправильно утверждать, что душа есть пространственная величина... (407 a).

Но при дальнейшем знакомстве с трактатом первое впечатление о материалистичности начинает заштриховываться:

Что касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается... Размышление, любовь или отвращение — это состояния не ума, а того существа, которое им обладает, поскольку оно им обладает. Вот почему, когда это существо повреждается, оно и не помнит и не любит: ведь память и любовь относились не к уму, а к связи [души и тела], которая исчезла. Ум же есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное (408 b; 15—25).

Приближаясь к концу своего трактата, автор говорит:

... подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа есть все сущее (431 b, 20).

И здесь снова звучат наивные мотивы:

Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая — тому, что́ ощущается, вторая — тому, что́ познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а его форма... ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого (431 b, 25; 432 a).

Определением человека у Аристотеля, наверное, можно считать следующее высказывание:

... человек есть самое разумное из всех живых существ (421 a, 20).

Но как бы то ни было, если первым психологом Востока можно считать Будду, то первым психологом Запада — Аристотеля, а его трактат «*О Душе*» — первым сочинением по психологии.

Плотин (203/4 или 204/5 — 269/70 гг.). Теперь несколько слов о Плотине. Он сумел воспринять как философию числа Пифагора, так и метафизику Платона его троичное начало

Мира и его числовую мудрость*. Перед нами здесь он выступает прежде всего как второй (после Аристотеля) психолог античности. Его девять трактатов о Душе, объединенных в *Четвертой Эннеаде* [Plotinus, 1956], представляют собой обстоятельное сочинение о природе человека.

Основой миропонимания Плотина является систематическое рассмотрение трех онтологических субстанций Мира: Единого (One) — трансцендентного начала, находящегося вне всякого познания; Ума (Divine — Mind) — в нем неразличимое Единое с помощью числа обретает качественно-смысловое различие — здесь все становится похожим на Идеи Платона; Всецелой, или, иначе, - всеобщей Души (All — Soul), являющейся эманацией второй субстанции. Фазами Всеобщей Души являются: (1) Интеллективная Душа (Intellective Soul) - ее бытием оказывается созерцание божественного; (2) Размышляющая Душа (The Reasoning Soul) — ее деятельностью является дискурсивное мышление; (3) Неразмышляющая Душа (The Unreasoning Soul) — ее состоянием является животная жизнь, она образуется в соединении с телом (подробнее см. поясняющие страницы xix — xxxii в упомянутой выше книге и статью А. Ф. Лосева** [Лосев, 1967а]). Иллюстрируем здесь сказанное прямыми цитатами из трактатов Плотина [Plotinus, 1956].

Прежде всего приведем высказывания, которые можно интерпретировать как представление о том, что Всеобщая Душа является Всем вместе и каждым в отдельности (строго говоря, так надо переводить смысл английского словосочетания All — Soul):

Когда я говорю о действии и опыте Всего [All], я имею в виду всеобщий эффект полного космического круговорота относительно себя и своих частей: поскольку в силу своего движения оно [Всё] устанавливает определенное состояние внутри себя и в своих частях, в телах, которые движутся внутри него и относительно того, что находится в коммуникации с другими частями, вещами нашей земли (с. 314).

... Всё [All] есть универсально понимающее живое существо, охватывающее внутри себя все живые существа

* Философия числа Плотина, так же, как и его учение о времени, у нас подробно рассмотрены в книге [Nalimov, 1982]. Числовую мудрость Платона мы рассмотрим в гл. II, § 9.

** А. Ф. Лосев (1893—1988) — широко известный в нашей стране философ и филолог-эллинист. Его книги, выходившие в 20-е и начале 30-х годов, печатались как издания автора — их тиражи тогда были крайне малыми. Они оказали очень большое влияние на всех нас тех, кто интересовался тогда философскими проблемами. Его новые книги, теперь уже иначе ориентированные, продолжают печататься и поныне, но теперь уже большими тиражами.

и имеющее душу, одну душу, простирающуюся на всех ее членов в той степени, в которой каждый отдельный участник участвует во всем... (с. 315).

... жизнь в Космосе направлена не на индивидуальность, а на целое (с. 323).

Снова: понимание Душой Абсолютных форм с помощью проникновения хранится в ней, осуществляется само по себе; такое осознание есть воспоминание; Душа, таким образом, должна иметь свое бытие до воплощения и быть начертанной на вечном знании, должна сама быть вечной (с. 355).

Сказанное здесь хочется интерпретировать как представление о том, что Всё (или, иначе, Всеобщая Душа) есть извечно существующее поле, а все души отдельных существ есть проявление этого поля, ибо иначе как понять слова о том, что Всё имеет одну душу, «простирающуюся на всех ее членов».

Теперь несколько слов о восхождении — нисхождении индивидуальной Души:

Много раз это случалось: подняться из тела в самого себя; стать внешним ко всем другим вещам и самоцентрированным; содержащим чудесную красоту; тогда, более чем когда-либо еще, убеждаешься в общности с высшим порядком; осуществляя благороднейшую жизнь, достигаешь идентичности с божественным; оказываешься внутри Него, достигнув этой активности; уравновешиваешься как бы тем, что внутри Интеллектуального находится меньшее, чем Высшее: несмотря на все это, наступает момент нисхождения с интеллекции к рассуждению и после этого временного пребывания в божественном я спрашиваю себя, как я снова могу оказаться сошедшим и как Душа когда-либо входит в мое тело, Душа, которая, даже в теле, есть то высокое начало, которым она может быть (с. 357).

... потом приходит состояние, когда они [индивидуальности души] спускаются из универсального, чтобы стать частными и самоцентрированными; в утомляющем желании быть врозь они находят свой путь, каждый в своем собственном месте (с. 360).

Совершается падение: здесь цепочка — лишившись возможности выражать себя через интеллектуальную фазу, она [индивидуальная душа] действует через ощущения; она оказывается плененной; это похороны; это помещение Души в пещеру (с. 361).

И, наконец, последнее — рассуждение о единстве и множественности души:

Мы не утверждаем единства души в смысле полного отрицания множественности – только для Высшего [состояния] это может быть утверждаемо: мы думаем о душе как одновременно единой и множественной, участвующей в природе, разделенной в телесности, в то же время единой в достоинстве своего пребывания в том Порядке, которое не подвергается делению (с. 365—366).

Она способна отдавать себя и оставаться нетронутой, так как, проникая во все вещи, она никогда не может быть разделена: это есть тождественность в многообразии (с. 367).

Мы отдаем себе отчет в том, что тексты Плотина не легки для понимания. Читая и вчитываясь в его трактаты о Душе, мы видим, что он проник в понимание природы человека столь глубоко, что с трудом мог выразить понятое на языке своего времени, не имея достаточно развитых математических представлений о едином — непрерывном и о возможности задавать его множественно не путем расчленения, а путем задания на нем меры, распределенной различным образом. (Эта возможность будет рассмотрена ниже, в развиваемой нами модели вероятностного исчисления смыслов.)

Неоплатонизм*. Плотин оказался основателем того философского направления античности, которое получило название **неоплатонизм.** Мы не можем здесь останавливаться на развитии этого направления** античной мысли. Отметим только, следуя интересной и содержательной статье А. Ф. Лосева [Лосев, 1967б], что влияние неоплатонизма продолжало оставаться весьма существенным и после крушения античного мира. Можно отметить его влияние на арабскую средневековую мысль, на византийское христианство***, на средневековое христианство**** и иудаизм. По-видимому, здесь привлекательной оказывалась прежде всего идея философского пантеизма, объединяющая высшее безличное духовное начало с природой. Это представление оказывалось философски богаче иудео-христианского монотеизма. Оно было близким к философским системам Индии и Китая [Даосизм]. Во всяком случае, вот что пишет по этому поводу Лосев:

Монотеизм должен был доказывать противоположность бога и мира. Неоплатонизм, наоборот, учил об эманациях,

---

* Языческий неоплатонизм просуществовал с III по VI век, будучи разветвленным на ряд школ.

** Напомним, что ранее, в нашей работе [Nalimov, 1985] уже приводились фрагменты из дословных высказываний Прокла — одного из ярких представителей афинской школы неоплатонизма.

*** Одной из разновидностей средневековой восточной христианской мистики был **исихазм**. О нем мы уже говорили в нашей книге [Nalimov, 1982].

**** Несомненно, под влиянием неоплатонизма находились такие мыслители, как Данте, Экхарт, а позднее – и Бёме (о двух последних мы уже много говорили в нашей книге [Nalimov, 1982]).

т. е. об истечении божества в мир, так что мир оказывался тем же самым богом, но только на известной ступени его развития... неоплатонизм всегда тяготел к *пантеизму*, т. е. к устранению субстанциального различия между богом и миром (с. 46).

... необходимо подчеркнуть, что основным теоретическим источником пантеизма, как и оппозиционной, неортодоксальной мистики в западной христианской философии Средневековья, был именно неоплатонизм (с. 47).

Лосев обращает внимание на то, что многие основоположники современного математического естествознания — Кеплер, Галилей, Лейбниц, Ньютон — вдохновлялись идеями неоплатонизма. Влияние идей неоплатонизма мы находим и в физике наших дней, хотя бы, скажем, у В. Гейзенберга. Если же говорить о влиянии идей неоплатонизма на современную философию, то здесь можно указать на Уайтхеда и Хайдеггера. Неоплатонизм пронес через века и тысячелетия свое представление о природе человека, развитое Платоном и Плотином, существенно отличное от представлений официального христианства. С неоплатонизмом, однако, во многом смыкается подавленная ветвь христианства — гностицизм*. Отметим здесь хотя бы два таких сближающих момента: (1) миф о происхождении души — она возникает не в акте творения, а в результате предкосмического падения Света во тьму; (2) миф о восхождении души — она вместо того, чтобы сохраняться в своей дискретности, очищается от множественности в Единстве (об этих гностических представлениях мы уже говорили выше — гл. I, § 2«Б» и § 2 «В»).

Патристика. Завершим наше беглое рассмотрение античной философской мысли упоминанием о **патристике** — учении первых христианских теологов — Отцов церкви. Возникло это направление во второй половине II века. К этому времени завершился так называемый апостольский период христианской церкви, перешедший потом в философствование**, связанное с разработкой христианской догмы, и, наконец, где-то во второй половине первого тысячелетия все постепенно завершается переходом в схоластику***. Формирование патристики происходило в борьбе с гностицизмом, с одной стороны, и с традиционной античной философией — с другой. Весьма сложным оказалось взаимоотношение с неоплатонизмом — тут имели место и острая борьба с ним из-за пантеизма, и попытка его ассимиляции.

* В философской литературе, правда, Плотин нередко противопоставляется гностицизму хотя бы уже потому, что во второй Эннеаде у него девятый трактат обращен против гностицизма.

** Выше мы уже упоминали Оригена — одного из ярких представителей философской патристики.

*** Схоласты стремились осознать сущность Бога не через созерцание, а через логику.

Дионисий Ареопагит. Неоплатонизм явно просматривается в *Ареопагетиках* — удивительно ярких религиозно-философских трактатах*. Чтобы дать некоторое представление о глубине мировоззрения Дионисия, мы процитируем здесь заключительную главу *Мистической Теологии* [Dionysius The Areopagite, 1983]:

Он, Кто является Превосходящей Причиной всего отчетливо воспринимаемого, Сам не является одной из вещей вразумительно воспринимаемых.

Снова, поднявшись теперь выше, мы будем утверждать, что Оно не душа, или ум, или обеспеченность способностью к воображению, догадке, разуму и пониманию; не является Оно каким-нибудь актом разума или понимания; не может Оно быть описано с помощью рассудка или постигнуто с помощью понимания, так как Оно не число или порядок, или величина, или малость, или равенство, или неравенство, и поскольку Оно не неподвижно, ни в движении или покое, и не имеет власти и не является властью или светом, и не живет и не является жизнью; не является Оно персональной сущностью, или вечностью, или временем; не может Оно быть схвачено при помощи понимания, так как Оно не является знанием или истиной; не является Оно царством мудрости; не является Оно одним, или не есть Оно единство; не является Оно Божеством или Добродетелью; не является Оно Духом, как мы понимаем этот термин, потому что Оно не является Сыновством или Отцовством; не является Оно также какой-либо другой вещью, которую мы или другие существа могли бы познать; не принадлежит Оно также к категории не-существования или существования; не могут познать существующие существа Оно так, как Оно в действительности есть, так же, как Оно не знает их так, как они есть в действительности; так же рассудок не может достигнуть Его, назвать Его или познать Его; не является Оно тьмой, не является Оно светом, или ошибкой, или истиной; не может какое-либо утверждение или

* Трактаты появились не ранее второй половины V века, хотя и были подписаны именем первого афинского епископа Дионисия Ареопагита (I в.). Подлинное авторство остается неустановленным. Легенды вокруг имени Дионисия Ареопагита, наверное, будут продолжать складываться и в наши дни. Русский эллинист А. Ф. Лосев дважды переводил Дионисия, но рукописи обоих переводов погибли. Больше он не рискнул заниматься этим делом. Переводчик цитируемого в этой работе отрывка из книги Дионисия скончался в возрасте 37 лет, не успев написать предисловие к переводу.

> отрицание быть применено к нему; так как, применяя утверждение или отрицание к тому порядку бытия, который находится рядом с Ним, мы применяем утверждение или отрицание не к Нему, так как Оно выходит за границы всех утверждений, будучи совершенной и единой Причиной всех вещей, и выходит за границы всех отрицаний в силу превосходства Его простой и абсолютной природы — свободной от любой ограниченности и находящейся вне всего этого (с. 200–201).

Это пример удивительного по своей силе апофатического богословия, написанный в ритмичной прозе. Может быть, это самая глубокая из существовавших когда-либо попыток понять — понять через намек — через отрицание отрицания исходную природу мироздания. В то же время это и удивительная попытка описать природу человека через описание присущих ему атрибутов и, — что еще более удивительно, — попытка показать, что человек силой своего воображения может выйти за пределы свойственных ему атрибутов, может трансцендировать себя до понимания возможности существования другой — нереальной реальности. Удивительно также, как все это могло произойти в лоне Христианства с его монотеистической доминантой, находящей свое выражение в наивном представлении о персонифицированном Боге. Удивительно и то, как это понимание высшего начала жизни близко к некоторым представлениям древней индийской философии, скажем, к апофатическим определениям высшего начала — Атмана в *Упанишадах**. Где же граница, разделяющая два великих религиозных русла Мира?

Иоанн Скот Эриугена (предположительно: 810—877 гг.). После Дионисия надо сказать несколько слов и об Эриугене — ирландском философе, работавшем в Париже. Он переводил на латинский язык ареопагетики. Философская система Эриугены — это своеобразное сочетание неоплатонизма с элементами рационализма. Важно отметить, что его учение было осуждено римско-католической церковью. Деятельностью этого философа завершается существование патристики.

Если мы теперь еще раз обратим свой взгляд на Христианство, то увидим, что в нем началась деградация философской мысли после того, как оно стало государственной и, следовательно, массовой религией. На его поверхности окончательно укрепился примитивный ветхозаветный (или, может быть, даже еще египетский**) монотеизм и логически связанные с ним представления о телесном воскрешении души человека — его неизменного, заданного творением Эго. И как иначе Христианство могло бы выжить в варварской Европе? Но в глубинах Христианства всегда жила свежая мысль***.

Тереза Авильская (1515—1582 гг.). Сейчас мы обратим внимание на Терезу Авильскую — женскую представительницу христианской мысли. Перед нами статья С. Фиттипальди [Fittipaldi, 1981]. Он пытается на современном языке истолковать труд Терезы *Внутренний Замок*. Здесь замок, его залы, комнаты, башни, подземные тюремные подвалы и переходы между ними — все это не более чем метафора сознания. Попадая в заветное помещение, сознание становится существенно другим:

> Все фильтры сознания оказываются исчезнувшими (с. 334—335).

Заканчивает свою статью автор таким заключением:

> Достигнуто было сознание Христа. Личность оказалась пустой или полностью открытой, не связанной никакой формой, но готовой стать любой формой. У личности, достигшей состояния Христа, отдельное Эго оказывается забытым. Жажда утешения исчезла в опыте чувственной настороженности ко всем аспектам реальности. С этих пор безразличие стало невозможным. Кто может быть безразличным при интенсивной, но мирной настороженности к реальности в ее различной многоликости. Кто может быть безразличным в состоянии радостной любви, которая страдает вместе со страданием и радуется вместе с радостью. Ритмом является умирание и возрождение. Любовь есть сила на пути извилистых тропинок, любовь, которая пуста и открыта. Бабочка летит к солнцу, только чтобы вернуться преображенной в сжигающем жаре и в утешающем тепле, боль и радость продолжающегося человеческого взаимодействия со всеми аспектами реальности встречаются на пути (с. 335).

Это гимн глубинному христианскому пониманию личности, ее возможностям, ее целям. Представление о пустой душе опять-таки очень сближает христианство с буддизмом, о котором мы будем говорить позже.

---

* Некоторые относящиеся сюда цитаты приведены в нашей книге [Налимов, 1979].

** Мы имеем в виду прежде всего реформу царя Эхнатона, введшего культ единого бога Солнца.

*** Во введении к тексту Дионисия переводчик говорит:

> Если бы Ницше изучал Дионисия, он мог бы остаться христианином (с. 2).

§ 4. Представление о личности в Буддизме и Дзэн-буддизме

... У этих Бодисатв (1) не происходит восприятия себя, (2) нет восприятия человеческого существа, (3) нет восприятия души, (4) нет восприятия личности...

Алмазная сутра
[Conze, 1958]

Буддизм — это прежде всего отрицание существования личности. Осветим здесь эту тему, опираясь на высказывания Коллинза [Collins, 1982] о доктрине безличности в традиции Тхеравада буддизма.

Будда рассматривал себя не как философа, конструирующего правильную систему аргументаций, а как целителя, имеющего дело с исцелением человечества от страдания, от которого он сам исцелился. Опухоль желаний и привязанностей диагностировалась как порождающая болезнь и должна была быть удалена всеми возможными средствами (с. 117).

Представления о личности тогда порицались не столько в силу того, что они покоятся на интеллектуально несостоятельных основаниях, сколько в силу того, что они являются концептуальной манифестацией желания и привязанности, и как таковые они нуждаются не столько в философском опровержении, сколько в изменении характера тех, кто придерживается их (с. 119).

... Будда утверждает, что для «обыкновенного невежественного человека» легко почувствовать отвращение к телу в силу его непостоянства... Такой личности, однако, будет труднее почувствовать отвращение и, следовательно, отказаться от того, «что называется ум [citta], мысль [manas], сознание [viññana]», так как она привыкла думать о них (обычным образом) «это есть я, это мое, это есть моя личность». Будда продолжает в ироническом тоне, говоря, что было бы лучше для такого человека рассматривать тело, а не ум, как собственную личность... В последовательности «моментов» сознания нет непрерывной личности как «познающего субъекта», для которого разные состояния сознания могут появляться как объекты — соответственно, изменение в содержании есть изменение формы; и изменение формы есть изменение в бытии... (с. 235—236).

Непрерывность кармического единства есть просто нитка бусинок — одни из которых являются моментами функционирования сознания, другие являются «бессознательным» bhavaṅga — mind,— которые не имеют лежащей в основании связывающей нити, кроме силы *кармы* (с. 248).

Отрицание существования личности, как это подчеркивает Коллинз, естественно приводит к тому, что остаются без ответа такие, казалось бы, фундаментальные для понимания природы человека вопросы (см. с. 131) как, скажем:

Являются ли личность и мир вечными?
Являются ли личность и мир не вечными?
Являются ли личность и мир имеющими конец?
Являются ли личность и мир не имеющими конца?
Являются ли душа и тело идентичными?
Являются ли душа и тело не идентичными? ⟨...⟩

Эти и подобные им вопросы в системе буддийских представлений являются лингвистически плохо сформулированными, так как используемые здесь слова — «личность», «быть» и пр. не имеют соответствующих референтов.

Теперь приведем высказывания о природе личности современных представителей философии Дзэн*. У них также эта тема оказывается доминирующей. Вот как эту мысль развивает Судзуки [Suzuki, 1982a]:

Для всех буддийских учений, независимо от того, к какой школе они принадлежат — южной, северной или восточной, Тхеравада или Махаяна, тибетской или японской, индийской, китайской или южноазиатской, – центральным является вопрос «Что такое «Я»? Что есть истинное «Я», кроме того, что мы обычно подразумеваем, когда говорим о «психологическом или эмпирическом Эго»? (с. 32).

Одно из представлений о личности в философии Дзэн возникает исходя из негативных позиций [Abe Masao, 1982a]:

Способность порождать ценностные суждения является качеством уникальным для самосознания... Таким образом, мы оказываемся привязанными к одному и отвергаем другое, причем отрицание — это негативная форма привязанности... Наши привязанности связывают и вовлекают нас. Это — результат самосознания (с. 205).

Буддизм рассматривает самосознание как «незнание», «невежество», поскольку в процессе самосознания мы теряем реальность «таковости» и наш взгляд на вещи во вселенной ограничивается извне. Мы даже на себя смотрим со стороны, и этот взгляд на себя извне и составляет фундаментальное незнание, присущее человеческому существованию (с. 206).

... Когда стремление самосознания схватить самого себя доведено до крайности, человеческое Эго должно умереть.

---

* Вот даваемое Судзуки определение того, что есть Дзэн [Suzuki, 1982a]:

То, что известно как Дзэн, есть просто название буддийской школы, зародившейся в Китае около 1300 лет тому назад (с. 32).

Для человеческого Эго необходимо осознание не-я... Мы должны понять, что вечного, неизменного я — эго не существует (с. 206).

Но когда через осознание не-я незнание осознается как то, что оно есть, человек может пробудиться для осознания «таковости», в которой все осознается как уникальное и неповторимое (с. 207).

Другой — позитивный подход к пониманию того, что есть личность, неизбежно замыкается на непостигаемость. Вот как это формулируется словами [Suzuki, 1982b]:

Непостижимое постигается *как непостижимое* — это опыт, принадлежащий не психологическому или логическому Я, но Непостижимому Я (с. 19).

Существенным для дзэнского понимания личности является представление о жизни—смерти как о нескончаемом процессе. У Абе Масао [Abe Masao, 1985a] мы читаем:

Жизнь и смерть соприкасаются каждый момент. Смерти не достигают только в конце жизни, она присутствует постоянно и всегда действует... (с. 2).

Жесткое разделение жизни и смерти абстрактно и нереально. Это лишь концептуальное истолкование жизни и смерти, истолкование, которое объективирует жизнь и смерть, становясь над обеими, в воображаемом месте, образованном одной лишь мыслью (с. 3).

В каждый данный момент мы «живем — умираем». И все-таки этот процесс «жизни—умирания» не имеет ни начала, ни конца. Мы постоянно вовлечены в этот процесс жизни без начала и без конца. Буддизм называет этот процесс «жизни — умирания», не имеющий ни начала, ни конца, *самсарой*, и часто сравнивает его с огромным текущим бездонным и безбрежным океаном (с. 4).

Буддисты рассматривают сам этот процесс жизни—умирания без начала и конца как «смерть» в истинном значении этого слова. Это не смерть — двойник жизни, и не смерть в относительном смысле, но абсолютная смерть. В Дзэн она называется Великая Смерть. Соответственно, проблематичным для буддистов является не смерть, противопоставленная жизни, но бесконечный процесс жизни—умирания, т. е. самсара. И целью буддизма является не преодоление смерти и достижение вечной жизни, но освобождение от самсары, т. е. от процесса жизни—умирания без начала и конца, и пробуждения для нирваны, которая выше жизни—умирания (с. 4).

Эта система воззрений смыкается с представлением о Ничто — метафорой несубстанциональности:

Вместо Одного Бога — создателя, судьи и спасителя, буддисты выдвинули принцип pratītya — samutpāda, т. е. зависимое происхождение и сопутствующее ему понятие *несубстанциональности* всего во вселенной. В соответствии с этим буддистским принципом все возникает и исчезает со всем остальным, ничто не существует независимо (с. 7).

В другой своей работе Абе Масао, сопоставляя дзэнское представление о личности с христианским, говорит [Abe Masao, 1982b]:

Согласно Дзэн мы являемся не творениями Бога, а проявлением Пустоты (с. 71).

Отсюда становится понятной и дзэнская интерпретация пробуждения [Abe Masao, 1985b]:

Пробуждаясь к Пустоте, которая раскрывается через смерть эго, вы осознаете свою «таковость»... (с. 226).

... таковость является *основой* и личности, и мира. Не когда-нибудь в будущем, но здесь и теперь мы можем немедленно ощутить таковость, поскольку мы никогда не оказываемся отделенными от таковости хотя бы на миг. Таковость всегда здесь. Без нашего пробуждения к ней она, однако, не осознается как «таковость». Однажды пробудившись к ней, мы ясно осознаем, что таковость всегда здесь и теперь. Это та основа, к которой мы должны вернуться и от которой мы должны были стартовать (с. 227).

Осознание абсолютного Ничто в Дзэн-буддизме является осознанием своего истинного Я (с. 187).

Этот параграф мы начали цитатой, взятой из *Алмазной сутры,* закончим его словами, взятыми из *Сутры сердца* [Conze, 1958]:

... форма — это пустота, и также можно
сказать, что пустота — это форма; пустота
не отличается от формы, форма не отличается от пустоты; какой бы ни была форма, она является пустотой, какой бы ни
была пустота, она является формой, то
же самое имеет место для чувств, восприятий, импульсов и сознания (с. 81).

§ 5. От Декарта до Ницше

(Декарт, Спиноза, Локк, Лейбниц, Юм, Кант, Гегель, Маркс и Энгельс, Ницше)

Р. Декарт (1596—1650). Воспитанник иезуитской школы — фигура грандиозная и, пожалуй, даже зловещая. Он может считаться одним из основателей как науки, так и философии Нового времени. Будучи математиком, он отвел в познании исключительную роль дедукции и, таким образом, оказался одним из основоположников европейского рационализма. В соответствии с требованиями рационализма его философская позиция базируется на принципе дуалистического расщепления: пространственно непротяженный ум противопоставлен протяженной материи, познающий субъект противопоставлен познаваемому объекту.

Ниже мы приводим несколько примечательных высказываний Декарта из его произведения *Рассуждение о методе* [Декарт, 1950а]:

> Заметив, что истина: *я мыслю, следовательно, я существую,* столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков неспособны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять ее за первый искомый мною принцип философии (с. 282—283).
>
> ... я есть субстанция, вся сущность или природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Так что мое я, то есть душа, благодаря которой я есмь то, что я есмь, совершенно отлична от тела и более легко познаваема, чем тело, и если бы тела даже вовсе не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть (с. 283).
>
> ... она [душа] вложена в меня существом воистину более совершенным, чем я сам, существом, которому присущи все мыслимые мною совершенства, то есть Богом (с. 284).
>
> ... наша душа имеет природу, совершенно не зависящую от тела, и, следовательно, не подвержена смерти вместе с ним; а так как других причин, которые бы ее разрушали, не видно, то, естественно, склоняешься к мысли о ее бессмертии (с. 303).
>
> Прежде всего я старался отыскать вообще принципы, или первопричины, всего того, что есть или может быть в мире, не принимая во внимание для этой цели ничего, кроме одного Бога, который его создал, и выводя их только из некоторых зачатков истин, присущих от природы нашим душам (с. 306).

В работе Декарта *начала философии* [Декарт, 1950 б] читаем:

> Всякая субстанция имеет преимущественный атрибут: для души — мысль, подобно тому как для тела — протяжение (с. 449).

Европейской мысли потребовалось три столетия на то, чтобы как-то преодолеть этот картезианский дуализм, высказанный как априори задаваемое положение.

Б. Спиноза (1632—1677) — еще один представитель крайнего рационализма. Развиваемая им картина мира строится строго дедуктивно — формулируются аксиомы и доказываются теоремы. Исключительно большое внимание уделяется философской антропологии.

Для нас Спиноза интересен прежде всего своим философским пантеизмом. Он вводит представление о единой субстанции как той первооснове мира, которой обусловливаются все явления природы, включая и самого человека. Субстанция имеет в принципе бесконечное число атрибутов. Два из них — протяженность и мышление — открыты человеку. В отличие от Декарта здесь нет дуалистического противостояния — оба атрибута относятся к одной и той же субстанции, отождествляемой с Богом. Единичной проявленности субстанции приписывается название модуса. Близким к пришедшим к нам с Востока представлениям оказывается представление о связи сознания с состоянием тела.

Ниже мы приведем некоторые высказывания* Спинозы из его главного труда *Этика*** [Спиноза, 1957]:

Часть первая — О Боге

> 3. Под *субстанцией* я разумею то, что существует само по себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которой оно должно было бы образоваться.
>
> 4. Под *атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.
>
> 5. Под *модусом* я разумею состояние субстанции (Substantiae affectio), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.

---

* Здесь даются отрывки из определений и некоторые теоремы, аксиомы опущены.

** Полное название этого произведения звучит так:

«Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей, в которых трактуется I — О Боге, II — О природе и происхождении души, III — О происхождении и природе аффектов, IV — О человеческом рабстве, или о силе аффектов, V — О могуществе разума, или о человеческой свободе».

6. Под *Богом* я разумею существо абсолютно бесконечное (ens absolute infinitum), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность (с. 361—362).

Теоремы

1. *Субстанция по природе первее своих состояний.* (с. 363). ⟨...⟩

11. *Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует* (с. 368).

14. *Кроме Бога никакая субстанция не может существовать, ни быть проявляема* (с. 372).

16. *Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может себе представить бесконечный разум)* (с. 377).

Часть вторая — О природе и происхождении души

1. Под *телом* я разумею модус, выражающий известным и определенным образом сущность Бога, поскольку оно рассматривается как вещь протяженная...

3. Под *идеей* я разумею понятие, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая (res cogitans) (с. 420).

Теоремы

13. *Объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит человеческое тело, иными словами, известный модус положения, существующий в действительности (актуально), и ничего более* (с. 413).

14. *Человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее, чем большее число различных состояний может проходить ее тело* (с. 420).

19. *Человеческая душа сознает тело человеческое и знает о его существовании только через идеи о состояниях, испытываемых телом* (с. 425).

30. *О временном протяжении (длительности) нашего тела мы можем иметь только весьма неадекватное познание* (с. 431).

Локк (1632—1704). Сенсуализм Локка — еще один веховой столб в развитии европейского представления о природе человека. В главном труде Локка *Опыт о человеческом разумении* читаем [Локк, 1985]:

24. *Источник всего нашего знания.* Со временем душа начинает размышлять о своей *деятельности* в отношении приобретенных от *ощущения идей* и таким образом обогащает себя новым рядом идей, который я называю *идеями рефлексии.* Вот эти-то *впечатления,* произведенные на наши *чувства* внешними объектами, находящимися вне души, *и собственная деятельность души,* которая вытекает из внутренних, свойственных самой душе сил и при размышлении души также становится объектом ее созерцания, и являются, как я сказал, *источником всего знания* (с. 168).

Дальше хочется остановиться на высказываниях Локка о тождестве личности. Здесь вдруг мы находим смутные отголоски представлений о метемпсихозе:

10. *Сознание составляет тождество личности.* ⟨...⟩ Так как человека делает для себя одним и тем же тождественное сознание, то от этого одного и зависит *тождество личности,* все равно, связано ли оно только с одной индивидуальной субстанцией или может продолжаться в различных субстанциях, следующих одна за другой (с. 388).

23. *Одно только сознание образует личность.* Ничто, кроме сознания, не может соединять в одну и ту же личность отдаленные существования; тождество субстанции не сделает этого (с. 397).

25. ... Таким образом, у нас одна и та же субстанция становится частью двух разных личностей, и одна и та же личность сохраняется при смене различных субстанций (с. 399).

27. ... Но если принимать, как мы обыкновенно теперь делаем (при отсутствии знаний об этих предметах), душу человека за нематериальную субстанцию, независимую от материи и к ней безразличную, то из природы вещей вовсе не видно нелепости предположения, что одна и та же душа может в разное время соединяться с различными телами и образовывать с ними на то время одного человека... (с. 401).

29. *Непрерывное существование создает тождество.* В самом деле, если предположить, что разумный дух представляет собой *идею человека,* то легко узнать, что такое *один и тот же человек*; именно *одним и тем же человеком* будет *один и тот же дух,* все равно, отдельно ли или в каком-нибудь теле (с. 401—402).

Хочется здесь также обратить внимание на то, что Локк был, кажется, первым философом Нового времени, заметившим семантический полиморфизм языка:

8. *Значение слов совершенно произвольно...* Но что слова *обозначают* только собственные идеи отдельных людей, притом *в силу совершенно произвольного присоединения* [слов к идеям], очевидно из того, что слова часто не вызывают у других людей (даже говорящих на том же языке) тех идей, за знаки которых мы их принимаем. Каждый человек обладает такой неотъемлемой свободой обозначать словами какие угодно идеи, что никто не в силах заставить других при употреблении одинаковых с ним слов иметь те же самые идеи, что и он (с. 465).

Лейбниц Г. В. (1646—1716). Представления Лейбница о природе человека раскрываются в его противостоянии эмпиризму Локка. Для Лейбница идеи являются врожденными, душа — безусловно тождественна самой себе и неизменно связана с той или иной формой своего собственного тела. Ниже мы приведем несколько относящихся сюда высказываний Лейбница из его основного гносеологического сочинения *Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии* [Лейбниц, 1983]:

> ... я... думаю даже, что все мысли и действия нашей души вытекают из ее собственной сущности и не могут ей быть сообщены... чувствами (с. 75).
>
> Надо признать, однако, что наша склонность признавать идею Божества заложена в человеческой природе (с. 77).
>
> ... душа есть некий микрокосм, в котором отчетливые идеи являются представлением Бога, а неотчетливые — представлением Вселенной (с. 109).
>
> Я думаю, что животные обладают нетленными душами и что человеческие души, как и все другие, всегда соединены с каким-нибудь телом. Я думаю даже, что один только Бог, будучи чистой деятельностью, совершенно свободен от телесности (с. 114).
>
> Будущее у каждой субстанции теснейшим образом связано с прошедшим. Это и составляет тождество личности (с. 114).
>
> ... убеждение в том, что в душе имеются лишь такие восприятия, которые она осознает, является величайшим источником заблуждений (с. 117).
>
> Существует соответствие между телом и всеми разумными и неразумными мыслями души. У сновидений также есть свои следы в мозгу, как и у мыслей бодрствующих людей (с. 117).
>
> ... душа никогда не бывает отделена от тела... (с. 118).
>
> ... что же касается души, являющейся простой субстанцией, или *монадой*, то она представляет себе без протяжения все эти различные протяженные массы и обладает восприятием их (с. 144).
>
> ... существование духа *более достоверно*, чем существование чувственных предметов (с. 222).
>
> ... не существует такого *переселения душ*, при котором душа окончательно покидает свое тело и переходит в другое тело. Она постоянно сохраняет, даже после смерти, некоторое организованное тело, часть предшествующего тела, хотя то, что она сохраняет, всегда способно незаметно разрушаться и восстанавливаться и даже претерпевать в течение известного времени большие изменения. Таким образом, вместо переселения души надо говорить о ее преобразовании, свертывании (enveloppement) или развертывании (développement) и, наконец, об изменении тела этой души (с. 233—234).

> Нематериальное существо, или дух, *не может быть лишено* всякого восприятия своего прошлого существования. У него остаются впечатления от всего, что с ним некогда случилось, и он обладает даже предчувствием всего, что с ним может случиться, но чувствования эти чаще всего слишком слабы, чтобы их можно было отличать и сознавать, хотя когда-нибудь они, может быть, и разовьются (с. 240).

Мы не без некоторого удивления видим, что возникшая еще в глубокой древности проблема трансвременного существования души и возможности ее многократного воплощения продолжала волновать и философов Нового времени*, несмотря на церковный запрет, о котором мы говорили уже выше.

Д. Юм (1711—1776). Его знаменитый скептицизм распространился и на понимание природы человека. Основными позициями здесь оказываются: представление о несубстанциональности души и о несуществовании своего «я». В главном произведении Юма, *Трактате о человеческой природе*, читаем [Юм, 1965]:

> У нас нет совершенной идеи чего-либо кроме восприятия. Субстанция — нечто совершенно отличное от восприятия. Следовательно, у нас нет идеи субстанции (с. 346).
>
> ... разве можно ответить на вопрос, *принадлежат ли восприятия материальной или нематериальной субстанции*, если мы даже не понимаем смысла этого вопроса (с. 346—347).
>
> ... вопрос о субстанции души абсолютно непостижим для ума (с. 364).
>
> Я никак не могу уловить свое *я* как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия (с. 366).
>
> ... я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, ... движении... Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет *простоты* в любой данный момент и нет *тождества* в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество. Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит (с. 367).

* У Лейбница мы находим указания и на других мыслителей его времени, обсуждавших эту тему.

И. Кант (1724—1804). У Канта в *Критике чистого разума* читаем следующие высказывания о природе человека [Кант, 1964]:

> Я, как мыслящее существо, есмь предмет внутреннего чувства и называюсь душой; то, что есть предмет внешних чувств, называется телом (с. 368).
>
> 1. Душа есть *субстанция*, 2. по своему качеству *простая*, 3. в различные времена своего существования численно тождественна, т. е. представляет собой *единство* (а не множество), 4. находится в отношении к *возможным* предметам в пространстве (с. 370).
>
> Из этих элементов возникают все понятия чистой психологии исключительно путем сочетания их, без всякой примеси других принципов. Как предмет одного лишь внутреннего чувства эта субстанция дает понятие *нематериальности*; как простая субстанция — понятие *неразрушимости*; тождество ее как интеллектуальной субстанции дает [понятие] *личности*; все они вместе дают [понятие] *духовности*; отношение к предметам в пространстве дает *общение* с телами; следовательно, чистая психология представляет мыслящую субстанцию как принцип жизни в материи, т. е. как душу (anima) и как основание *одушевленности*; одушевленность, ограничиваемая духовностью, дает [понятие] *бессмертия* (с. 371).

Г. В. Гегель (1770—1831). С Гегелем все не просто — нелегко отобразить его учение о природе человека с помощью подходящим образом выбираемых цитат, но еще труднее переизложить его мысли своими словами. Ниже мы все же приведем некоторые высказывания, взятые из *Энциклопедии философских наук* [Гегель, 1977б]:

> **§ 411**
>
> В своей телесности, преобразованной душой и ею освоенной, душа выступает как *единичный* субъект для себя, а телесность является, таким образом, *внешностью* в качестве предиката, в котором субъект относится только к самому себе. Эта внешность представляет не себя, но душу и является ее *знаком*. Как таковое тождество внутреннего и внешнего, которое подчинено внутреннему, душа является *действительной*; в своей телесности она имеет свою свободную форму, в которой она *себя* чувствует и дает *себя* чувствовать другим, которая в качестве произведения искусства души имеет *человеческое*, патогномическое и физиогномическое выражение (с. 210).
>
> **§ 412**
>
> ... Действительная душа в своей *привычке* ощущения и своего *конкретного* чувства самой себя есть в себе для-себя-сущая *идеальность* своих определенностей в своей внешности, *обращенная в себя* (erinnert in sich), и бесконечное отношение к себе. Это «для -себя-бытие» свободной всеобщности есть более высокая степень пробуждения души в ее возвышении до «я» — абстрактной всеобщности, поскольку душа существует *для* абстрактной всеобщности, которая таким образом есть *мышление и субъект* для себя, и притом определенно — субъект суждения, в котором «я» исключает из себя природную тотальность своих определений как некоторый объект, как некоторый *внешний для него* мир и устанавливает отношение к нему, так что в этом внешнем мире оно есть это «я» и непосредственно рефлектирует само в себя, — а это и есть *сознание* (с. 216).
>
> **§ 413**
>
> *Сознание* составляет ступень рефлексии, или *отношения* духа, его развития как *явления*. «Я» есть бесконечное отношение духа к себе, но как *субъективное*, как *достоверность самого себя*; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является *предметом* этой для-себя-сущей рефлексии (с. 218).
>
> **§ 416**
>
> Цель духа как сознания состоит в том, чтобы это свое явление сделать тождественным со своей сущностью, поднять *достоверность самого себя до истины* (с. 223).
>
> **§ 424**
>
> Истина сознания есть *самосознание*, и это последнее есть основание сознания, так что в существовании всякое сознание другого предмета есть самосознание (с. 233).
>
> **§ 425**
>
> В *сознании* мы видим громадное *различие «я»* — этого совершенно *простого*, с одной стороны, и бесконечного *многообразия мира* — с другой (с. 234).
>
> **§ 440**
>
> *Дух* определил себя как истину *души* и *сознания*... (с. 251).
>
> **§ 455**
>
> Деятельная в этом своем владении интеллигенция есть *воспроизводящая сила воображения*, заставляющая образы *подниматься* на поверхность сознания из собственного внутреннего существа «я», которое и является, таким образом, господствующей над ними силой... Воспроизведенное содержание, как принадлежащее тождественному с самим собой единству интеллигенции и извлеченное из ее всеобщего тайника, обладает *всеобщим* представлением для *ассоциирующего отношения* образов... (с. 286).

Рискованно было бы комментировать эти, подчас загадочно звучащие, высказывания. Но безусловно одно — за ними

чувствуется страстное желание понять природу человека. Здесь речь идет и о бессознательном включении воображения (§ 455), и о бесконечном многообразии внутреннего мира (§ 425), и о динамике – стремлении установить достоверность самого себя (§ 413), довести достоверность до истинности (§ 416). Удивительно, – но несмотря на то, что все высказывания Гегеля сделаны в утвердительной форме, они звучат скорее как вопросы. И не было ли позднейшее развитие европейской мысли (Ницше, феноменология, экзистенциализм) нескончаемой попыткой отвечать на эти вопросы?

К. Маркс (1818—1883), Ф. Энгельс (1820—1895). Приведем здесь высказывания двух философов, заложивших основы современного диалектико-материалистического понимания природы человека:

> ... сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений [Маркс, 1955 (1845), с. 3].
>
> Сознание ... с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди [Маркс и Энгельс, 1955 (1845–1846), с. 29].
>
> ... наше сознание и мышление, как бы ни казались они сверхчувственными, являются продуктом вещественного, телесного органа – мозга. Материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи [Энгельс, 1961а (1886), с. 285–286].
>
> Человек – единственное животное, которое способно выбраться благодаря труду из чисто животного состояния; его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию и *должно быть создано им самим* [Энгельс, 1961б (1873—1883), с. 510].
>
> ... материя приходит к развитию мыслящих существ в силу самой своей природы, а потому это с необходимостью и происходит во всех тех случаях, когда имеются налицо соответствующие условия... [Там же, с. 524].

Ф. Ницше (1844—1900). Приведем высказывания Ницше о природе человека из книги [Ницше, 1910]:

485

> ... «Субъект» есть фикция, будто многие наши одинаковые состояния суть действия одного субстрата; но мы сами же *создали* «одинаковость» этих состояний; на деле одинаковость нам не дана, а мы сами *предполагаем* эти состояния равными и приспособляем их друг к другу.

488

> Никаких субъектов – «атомов». Сфера всякого субъекта постоянно *разрастается* или *сокращается, перемещается* постоянно и центр системы; в случае, когда он не в силах организовать усвоенную массу, он распадается надвое. С другой стороны, он может преобразовать более слабый субъект, не уничтожая его, в подручную себе силу и до известной степени образовать с ним вместе новое единство.

489

> Все, что выступает в сознании как «единство», уже само по себе чрезвычайно сложно: мы имеем всегда лишь *видимость единства*.

490

> Допущение *единого субъекта*, пожалуй, не является необходимым: может быть, не менее позволительно признать множественность субъектов, солидарная деятельность и борьба которых лежат в основе нашего мышления и вообще нашего сознания...
>
> Мои *гипотезы*: Субъект как множественность. [1]

§ 6. Проблема человека в постницшеанской философии

(Джемс, Фрейд, Юнг, Уотсон, Скиннер, Гуссерль, Мерло-Понти, Ясперс, Хайдеггер, Сартр)

Предыдущий параграф мы закончили цитатами, взятыми из последнего труда Ницше. Его мятежная мысль оказалась у раздела веков, но и на разделе мировоззрений. Следуя Ницше, мы можем сказать, что в Мире умер Бог. Умер не сразу, не везде, не для всех, но все же умер. Бог уступил свое место Материи – изначальной субстанции, и Закону — всемогущественному организатору Материи. Это оказалось не простой перекодировкой наблюдаемого. В новой кодировке исчезло понятие с м ы с л а. Из Мира исчезли смыслы, они перестали быть самостоятельной реальностью. Смыслы оказались редуцированными к тому, что поддавалось изучению позитивистски ориентированной наукой. Естественно, что это стремление к редуцированию сложного к чему-то очень простому должно было коснуться и сознания человека. И тогда изучение человека, по крайней мере в плане философ-

ском, должно было потерять всякий смысл. Так в ретроспективе выглядит сейчас ситуация, сложившаяся к началу XX века.

Вокруг этой парадигматической доминанты того времени, естественно, началась борьба. В нее со временем оказались включенными и физики, и они — раньше других, во всяком случае раньше психологов, сумели, под влиянием своих открытий, отказаться от наивного физикализма, опиравшегося еще на декартовско-ньютоновские представления (подробнее об этом см. книгу Ф. Капры [Capra, 1983]).

Если мы теперь вернемся к концу XIX — началу XX вв., то увидим у психологов гигантскую еретическую фигуру В. Джемса. Это он в те годы вводит представления о потоках сознания как самостоятельной реальности и издает свою удивительную книгу «Многообразие религиозного опыта» [Джемс, 1910], ставшую в свое время своеобразной энциклопедией измененных состояний сознания. И в то же время наследие Джемса до сих пор не обрело широкого отклика в академических кругах американских психологов — этому вопросу посвящена статья Тейлора [Taylor, 1978].

В широкой исторической перспективе Джемсу хочется противопоставить другую могучую фигуру — З. Фрейда, широко раскрывшего для западного психолога мир бессознательного, скрытый от нашего непосредственного взора. Мы не будем здесь воспроизводить фрейдовскую картографию личности, включающую Эго, Суперэго и Ид, не будем говорить о либидо — движущей динамической силе, так же как не будем рассматривать картографию сознания, включающую собственно сознательное, предсознательное и бессознательное — все это достаточно хорошо известно для самого широкого круга читателей*. Для нас важно здесь подчеркнуть крайний детерминизм, позволяющий рассматривать человека как некий биофизический механизм, в основе которого лежат физические законы. Правда, в течение жизни Фрейда его взгляды на природу человека не оставались неизменными, и он признавал, что психотерапия может в некотором смысле освобождать человека от бремени детерминизма. Здесь мы сошлемся на статью Д. Левина [Levin, 1981], где говорится, что, по представлениям Фрейда, мы обретаем свободу

> ... *не* в том смысле, что наша жизнь становится более причинно не определенной, но в том, что причины, которыми мы предопределены, не остаются более удручающе неосознаваемыми. Короче говоря, анализ освобождает нас в том смысле, что он освещает светом сознания механизм бессознательного и освобождает заторможенное течение энергии. Но анализ не освобождает нас и не делает *попытки* освободить нас от физической причинности (с. 244).

* Анализ фрейдовского понимания личности наиболее обстоятельно рассмотрен в книге [Bettelheim, 1983]. Автор подчеркивает то обстоятельство, что английские переводы работ Фрейда существенно исказили его представление о личности.

При такой жесткой приверженности наивному материализму, конечно, само представление о смыслах становится лишенным смысла. Смыслы по самой своей природе должны быть свободными. Их природа должна быть философски анархичной, если этот термин употреблять так же свободно, как это делает П. Фейерабенд.

Мысль Фрейда, как бы наивно она ни звучала для нас сегодня, произвела взрывное действие. В ареале этого взрыва появилось множество вполне самостоятельных мыслителей — А. Адлер, В. Рейх, О. Ранк, Э. Фромм, К. Юнг, Ж. Лакан... Мы здесь остановимся только на Юнге. Его концепция личности и динамического эго остается недостаточно четко разработанной*. Важно отметить, что он расширил наше понимание бессознательного, введя представление о личном и коллективном бессознательном и, соответственно, представление об архетипах, показав при этом на большом транскультуральном материале роль символов в психодинамике. Юнг с удивительной проницательностью оценил силу воображения. Вот что говорит об этом Д. Левин, проводя сравнение Юнга с Фрейдом [Levin, 1981]:

> Если сравнивать [Юнга] с Фрейдом, то у Юнга мы найдем более глубокое и богатое понимание преобразующей и исцеляющей потенциальности — способности человека к воображению (с. 260).

Мысль Юнга произвела также взрывное действие, но, правда, меньшего масштаба, чем мысль Фрейда. И сразу же появились и критики, и многочисленные последователи. И если Фрейд, приземляя человека, крайне упрощает проблему, то Юнг придает ей уже вселенское звучание. У Юнга личность выходит за границы своей персональности в силу своей связанности с коллективным бессознательным и с единой для всех символикой. В этом смысле он становится предтечей трансперсональной психологии (о ней мы будем говорить подробнее ниже). Приведем относящееся сюда высказывание С. Грофа [Grof, 1985]:

* В одной своей популярной брошюре Юнг говорит [Jung, 1958]:

> ... человек является загадкой для самого себя (с. 55).

Представление Юнга о человеческом существе не сводится к биологической машине. Он признает, что в процессе индивидуации человек может выйти за пределы узких рамок *эго* и персонального бессознательного и соединиться со своим Я, соизмеримым со всем человечеством и с целым космосом. Юнг, таким образом, может рассматриваться как первый представитель трансперсональной ориентации в психологии (с. 188).

В плане философском интересно обратить внимание и на мировоззренческие аспекты бихевиористической психологии. Мы, естественно, не будем здесь рассматривать результаты, достигнутые этим мощным и теперь уже, наверное, изжившим себя направлением американской психологии. Для нас важно будет обратить внимание на его исходные посылки. Быть научным в психологии значило быть сосредоточенным на изучении поведения. Только поведение измеряемо и верифицируемо, и, следовательно, только оно может быть объектом изучения. Что же касается сознания, то оно оказывается не более чем артефактом. Правда, делая подобные высказывания, надо быть осторожным и различать два направления в бихевиоризме: **методологическое**, связанное с Дж. Уотсоном, и **радикальное**, связанное с Б. Скиннером. Радикальное направление оказалось готовым признавать субъективные или, иначе,— ментальные события. Но все же сознанию при этом отводится достаточно скромная роль. Вот что пишет по этому поводу Дж. Холанд [Holland, 1981]:

В одном понимании сознание есть просто реакция организма на его окружение. Люди оказываются осведомленными или осознающими до той степени, что их поведение находится под контролем стимулов в этом окружении (с. 99).

Несмотря на способность радикального бихевиоризма обеспечивать недуальные, естественные, научно обоснованные отчеты субъективных событий, многие исследователи в этой области отмежевываются от интроспекции, и они остаются в стороне от проблем, которые представляют интерес для тех, кто обеспокоен сознанием и образами... Цель состояла в том, чтобы показать им, что субъективное поведение похоже на любое другое, и это позволяет демистифицировать проблемы сознания и перестать рассматривать сознание как отдельную реальность ума, с которой наука не в состоянии иметь дело (с. 100).

Здесь мы опять со всей отчетливостью видим, что исключается возможность представления о смыслах как о самостоятельной реальности и о сознании как об их носителе.

Теперь настало время взглянуть, хотя бы бегло, на экзистенциально-феноменологическое движение в философии*. Сознанию здесь придается исключительное значение. Оно порождает поле **интеллигибельности** (field of intelligibility), в котором возникают наблюдаемые феномены. Усилия феноменологов оказываются направленными на изучение структуры и содержания сознания.

Э. Гуссерль (1859—1938). Основатель феноменологии Э. Гуссерль вводит важное для всего феноменологического направления мысли представление об **интенциональности** — направленности сознания. Сознание всегда на что-то направлено. Оно всегда есть осознавание чего-то. Вот как характеризует интенциональность Рольф фон Экартсберг [Eckartsberg, 1981]:

В силу понимания того, что существует *интенциональная структура* сознания и каждый осознающий действует, *интенциональность* становится четко выраженной. Интенциональность говорит о том, что сознание всегда является сознанием чего-то, что, не являясь самим сознанием, оказывается значением для сознания. Метафорическими выражениями для структуры интенциональности являются: «интенциональная стрела», «луч света сознания», «открытость миру». Ключевым моментом феноменологии является представление о том, что человеческий смысл и встретившийся феномен *связывают* личность и мир, субъекта и объект, и устанавливают взаимоотношение *быть вместе*. Преодолевается картезианское разграничение субъекта и объекта (с. 46).

Вещи — как и люди срастаются и аккумулируют для нас смыслы в процессе нашего взаимодействия. Мы вносим смыслы в наши взаимоотношения друг с другом и с миром. Происходит порождение и осаждение смыслов, которые человек переживает как динамическое и кумулятивное обогащение мира, лично и коллективно через установленным образом порождаемое знание (с. 47).

Несколько иначе о феноменологическом понимании смыслов говорит Д. Мосс [Moss, 1981]:

Рамками для *смысла* является переживаемый биографический, исторический мир, мир человеческого пребывания, дней и часов, а не гомогенное изотропное пространство времяя геометрии и физики (с. 157).

В статье Д. Мосса и Э. Кина [Moss and Keen, 1981], посвященной экзистенциально-феноменологическому подходу к пониманию сознания, приведено определение сознания,

* Феноменологической философии посвящено много публикаций на русском языке, см., например [Мотрошилова, 1968].

данное французским феноменологом-экзистенциалистом М. Мерло-Понти:

> ... *сознание есть открытость миру* (с. 109).

В развитие этого, ставшего классическим, определения приведем следующие соображения, взятые из той же статьи:

> Человеческое тело есть также осознающее тело, ориентированное бдительно на полноту нашей человеческой, экзистенциальной ситуации. *Человеческая открытость миру оказывается таким образом телесно воплощенной* (с. 112).
>
> Человек *лингвизирует* свой мир, и *лингвизация* в этом смысле есть творческий процесс. Человек живет в мире, пересотворяемом непрерывно с помощью его собственного языка. Более всего центральные места и моменты в его мире оказываются обозначенными собственными именами (с. 115).
>
> Наша открытость миру не просто структурируется языком, но также трансформируется с его помощью (с. 115).

У самого Мерло-Понти мы находим и такие удивительные слова:

> В силу того, что мы находимся в мире, мы *приговорены к смыслам*... (Merleau-Ponty, 1962, p. XXI).

К. Ясперс (1883—1969). Теперь мы обращаемся к одному из самых ярких выразителей немецкого экзистенциализма. Ниже будут приведены выдержки из его небольшой книги *Философия существования* (ранее мы к ней уже обращались на с. 13), которая может рассматриваться как введение в его философские построения [Jaspers, 1972 (лекции 1937 г.)]:

> *Человек*, который является *исключением*, есть, во-первых, исключение по отношению к *всемирному бытию*: проявляется ли это в форме этоса, институтов и законов страны, здоровья тела или какой-либо другой нормы. Во-вторых, он является исключением в отношении универсально действенного, убедительного и уверенного размышления сознания-в-целом. Наконец, он оказывается исключением в плане духовном, принадлежа к которому, Я являюсь частью целого. Быть исключением в действительности обозначает прорыв за границы всех возможных проявлений универсального (с. 44).
>
> *Основной* характеристикой *разума является воля к единству* (с. 54).
>
> Я хочу *знать* истинную реальность как целое и идти путем познания.
>
> Я хочу *быть*; я хочу не просто долговечности, но хочу того, чтобы подлинно стать самим собой. Я хочу вечности — и продвигаюсь на пути действенных поступков (с. 66).
>
> ... подлинная реальность существует для нас только если она *едина*.

> Всякое *единство* сразу *теряется*, когда мир классифицируется при познании действительности... (с. 74).
>
> *Встреча с реальностью*... всегда выглядит как *разрушение иллюзии*. Это новый подлинный и подтвержденный опыт.
>
> Я достигаю этого опыта реальности только если я *становлюсь собой*... Моя собственная реальность определяется тем, *как* я узнаю и *что* я узнаю как реальность. (с. 78)
>
> Первым положением философской веры является или возможность думать о *мире как завершенном в самом себе*, или [допускать], что *трансценденция* руководит нашей мыслью (с. 79).

Теперь несколько слов о природе сознания из другой книги Ясперса [Jaspers, 1949]:

> Наше сознание опирается на бессознательное, оно все время вырастает из бессознательного и возвращается к нему. Однако, узнать что-либо о бессознательном мы можем только посредством сознания. В каждом сознательном действии нашей жизни, особенно в каждом творческом акте нашего духа, нам помогает бессознательное, присутствующее в нас. Чистое сознание ни на что не способно. Сознание подобно гребню волны, вершине над широким и глубоким основанием (с. 343).

М. Хайдеггер (1889—1976) — гигантская фигура, замыкающая развитие германской философии. Мы не будем здесь останавливаться на детально разработанной им онтологически ориентированной социальной антропологии*, включающей такие экзистенциалы как здесь-бытие — как деятельное бытие человека; забота — как создавшее человека бытие-в-мире; сподручность — отношение к вещам как к чему-то родному; страх — как страх-тоска или страх-томление; вслушивание — внимание к бытию; ничто — как исток сущего; оно (das Man**) — безличный мир, отчужденная от человека абстракция человеческой общественности; бытие к смерти — представление о единстве жизни и смерти.

Замыкая целую эпоху мысли, Хайдеггер дает совсем краткое и в то же время удивительно четкое определение личности, содержащее в себе всю глубину философии экзистенциализма [Heidegger, 1983; (1927)]:

---

* На русском языке о Хайдеггере см., скажем, книгу Р. М. Габитовой *Человек и общество в немецком экзистенциализме* [Габитова, 1972].

** Das Man — на немецком языке безличностное местоимение, на английский язык оно переводится как the they.

Все же человеческая *«субстанция»* не есть дух как синтез души и тела; она скорее является *экзистенцией* (с. 153, № 117).

Представление о природе человека у Хайдеггера оказывается органически связанным с представлением о времени. Человек раскрывается через феномен времени, а время, в его подлинном — не вульгарном понимании, раскрывается через человека. Приведем здесь одно из ярких высказываний* [Heidegger, 1972]:

> Времени нет. Есть сиюминутность, она порождает время... Правда, издревле, всякий раз, когда философская мысль обращалась ко времени, возникал вопрос, какова природа времени. То, что философы прежде всего имели в виду, было время, подсчитываемое рядом последовательных, следующих друг за другом моментов настоящего. Мы объясняли, что не может быть численно измеримого времени, которое мы подсчитывали бы без включения *психики, без анимуса, без души, без сознания, без духа.* Нет времени без человека. Но что значит «нет без»? Является ли человек творцом или восприемником времени? Является ли человек прежде всего человеком, а уж потом иногда — то есть время от времени — восприемником времени, соотносящим себя со временем? В действительности время есть сближенность существования вне настоящего, прошлого и будущего — сближенность, которая объединяет трижды открытую протяженность времени. Из этого следует, что человек как таковой может быть человеком только находясь в тройственной протяженности через постоянное отрицание и поддержание той сближенности, которая определяет протяженность. Время не является порождением человека, человек не является порождением времени. Здесь нет порождения. Здесь есть только данность в смысле протяженности, которая раскрывает время-пространство (с. 16).

* Наверное, небезынтересно отметить, что Хайдеггер здесь продолжает развивать раннехристианскую традицию. Вот относящееся сюда высказывание, взятое из *Исповеди* Блаж. Августина (354–430) [Августин, 1978]:

Книга одиннадцатая

> XXVI. 33. ... мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души (с. 192).
>
> XXVIII. 37. каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? Каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существует три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор есть в душе память о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно. Наше внимание, однако, длительно, и оно переводит в небытие то, что появится. Длительно не будущее время — его нет; длительное будущее, это длительное ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительное прошлое — это длительная память о прошлом (с. 194).

Ж. П. Сартр (1905—1980). Теперь нам естественно остановиться на взглядах одного из французских экзистенциалистов. Разработка философской антропологии занимает центральное место в его творчестве. Она находит свое воплощение как в его философских, так и в художественных произведениях. Нельзя изложить ее коротко и в то же время достаточно полно*. Поэтому мы опять здесь ограничиваемся приведением отдельных цитат, выбранных так, чтобы подчеркнуть самое важное для нас — представление Сартра о взаимосвязанности трех понятий: сознания, ничто и спонтанности.

Ниже мы приводим заключительное высказывание из ранней книги Сартра [Sartre, 1978 (1934)]:

> Мы, следовательно, можем сформулировать наш тезис: трансцендентальное сознание есть безличностная спонтанность. Оно постоянно определяет себя относительно к существованию, так что ничего нельзя постигнуть *до него.* Таким образом, каждый момент нашей сознательной жизни открывает нам творчество *из ничто* (création ex nihilo). Не новую *установку,* а новое существование. Есть нечто утомительное для каждого из нас в том, чтобы постигать таким образом на месте происшествия это неутомимое творчество экзистенции, творцами которой *мы* не являемся. И здесь у человека появляется ощущение бесконечного самоускользания, переполнения, удивления всегда неожиданным богатством и еще бессознательное стремление уловить сознанием это вырывающееся Я. Факт существования Я не имеет никакого отношения к этой спонтанности, поскольку *воля есть объект, возникающий через эту спонтанность и для нее* (с. 79).

Теперь несколько выдержек из главной работы Сартра *Бытие и Ничто* [Sartre, 1943/57], преддверием к которой было ранее цитированное эссе:

> Сознание не является особым способом познания, называемым глубоким смыслом, или самосознанием как таковым, это размерность трансфеноменального бытия субъекта (с. 17).
>
> Сознание не несет в себе ничего субстанционального, это чистая «видимость» в том смысле, что оно не существует иначе, как по мере своего проявления. Но именно по этой причине, потому, что сознание является тотальной пустотой (так как весь мир находится вне его), именно в силу этой проявляющейся

* На русском языке обстоятельный обзор философской антропологии Сартра дан в книге Л. И. Филиппова [Филиппов, 1977].

на нем идентичности видимости и существования оно может рассматриваться как абсолют (с. 23).

Ничто несет бытие в своем сердце (с. 54).

Ничто лежит, свернувшись, как червь, в сердцевине бытия (с. 57).

Теперь несколько слов из знаменитого художественного произведения *Тошнота* [Sartre, 1966 (1938)]:

Тошнота не покидала меня, и я не думал, что она покинет меня хотя бы на время; но я больше не примирялся с ней, она не была больше болезнью или проходящим припадком: она была мною (с. 182).

Но в центре экстаза только что появилось что-то новое; я понял Тошноту, я овладел ею. Говоря по правде, я не формулировал открытие для себя. Но я думаю, что теперь мне это легко высказать словами. Существенной вещью является случайность. Здесь я имею в виду, что, по определению, существование не необходимо. Существовать — это просто *быть здесь*; то, что существует, появляется; позволяет быть *неожиданно встреченным*, но вы никогда не можете *установить происхождение*... случайность не иллюзия, не видимость, которая может быть рассеяна; она абсолютна и, следовательно, совершенно беспричинна (с. 188).

И, наконец, еще две цитаты из книги Сартра *Экзистенциализм есть гуманизм* [Sartre, 1946]:

... человек осужден к свободе (с. 37).

... человек... осужден в каждый момент изобретать человека (с. 38).

Иными словами, человек все время должен творить себя заново.

§ 7. Зарождение новой, психологически ориентированной философии человека

(Перлс, Капра, Уилбер, Уолш и Воган, Бом и Вебер, Тарт, Экартсберг, Гроф)

Здесь хочется обратить внимание на то, что поиск новых методов психотерапии, в которых так нуждается духовно обедненная культура наших дней, стал порождать новые представления о природе человека. Эту мысль мы иллюстрируем прежде всего на примере Гештальт-терапии, породившей свою философию человека.

Во введении к книге с несколько необычным названием — gestalt is* говорится [Stevens and Stevens, 1975]:

Гештальт-философия служит как ориентация в жизни, являясь напоминанием о том, что осведомленность всегда полезна, и предлагая набор специфических стратегий и техник, которые мы можем использовать, двигаясь к большей осведомленности (с. ii).

В той же книге в статье Ф. Перлса [Perls, 1975] читаем:

Гештальт-терапия есть одно из проявлений бунта, это гуманистические, экзистенциальные силы в психологии, которые стремятся затормозить лавину самопоражающих, саморазрушающих сил среди некоторых членов нашего общества. Она является «экзистенциальной» в самом широком смысле. Все школы экзистенциализма подчеркивают роль непосредственного переживания, но большинство из них ограничено концептуальными рамками: Кьеркегор был связан протестантской теологией; Бубер — своим иудаизмом; Сартр — его коммунизмом и Бинсвангер - его психоанализом. Гештальт-терапия полностью онтологична, и в этом она признает и концептуальную активность, и биологическое образование *гештальтов* (с. 1).

Далее, в книге, написанной с участием того же автора, мы знакомимся с исходными представлениями о природе личности [Perls, Hefferline, Goodman, 1977]:

Личность - это система установок, положенная в основу межличностных отношений... (с. 445).

---

* В заглавии книги используется строчная буква, чтобы избежать, как говорит редактор, возвеличивания и подчеркнуть, что гештальт просто есть.

Собственно Я можно рассматривать как границу организма, но границу, не изолированную от среды; она контактирует со средой и принадлежит одновременно организму и среде. Контакт – это прикосновение к чему-то. *Собственно* Я не следует представлять как нечто застывшее; оно существует там и тогда, когда происходит взаимодействие на границе. Перефразируя Аристотеля, «... когда прищемили палец, *Собственно* Я существует в саднящем пальце» (с. 435).

Мы снова убеждаемся в том, как обманчив обычный совет «быть самим собой». Ведь *Собственно* Я можно почувствовать только как потенцию, что-либо более определенное должно возникнуть в реальном поведении (с. 438).

Заканчивая разговор о Гештальт-философии, мы видим, что она весьма близка феноменологическим представлениям.

Теперь мы перейдем к трансперсональной психологии, которая выступает перед нами как новая философия человека, недавно возникшая в США. Эта мысль была подсказана Ф. Капра. В одном из своих писем, отвечая на мой вопрос о том, что представляет сейчас философия Америки, он пишет [Capra, 1984]:

> На отрицание европейского *духовного опыта* мне уже неоднократно указывали, и, как мне кажется теперь, это отрицание возникло в связи с тем, что я писал книгу*, направленную против американского культурного фона. Если философская традиция еще жива в Западной Европе, и особенно в ФРГ, то в Америке все обстоит иначе, и, как мне кажется, роль философии в этой стране приняла на себя в каком-то смысле психология. Например, те люди, которые называют себя здесь трансперсональными психологами, в Европе, безусловно, были бы отнесены к разряду философов. Поэтому необходимость обращения к философии и гуманитарным областям, как вы могли это заметить, в моей книге возникает в связи с развитием психологии.

На наш взгляд, трансперсональная психология приобретает философское звучание уже хотя бы потому, что она оказывается направленной не на изучение отдельных проявлений психики человека, а на попытку понять природу человека в целом — в широком мировоззренческом контексте, основанном, правда, в значительной степени на буддийской антропологии. Придавая трансперсональной психологии статус философии человека, мы, конечно, должны учитывать и те ее специфические особенности, которые отличают ее от того, что мы привыкли традиционно воспринимать как философское учение. Такими отличительными чертами новой философии человека являются:

* Здесь речь идет о книге [Capra, 1983].

(1) Новая философия не сосредоточивается на умозрительных построениях, а занимается и непосредственно экспериментальным изучением внеличностного — трансперсонального состояния сознания. Здесь уместно сопоставление с бихевиоризмом – оба подхода игнорируют личность: трансперсональные психологи выходят за ее семантические границы, бихевиористы не доходят до них.

(2) Трансперсональная психология выделила созерцание как метод изучения, не редуцируемый, как об этом пишет К. Уилбер [Wilber, 1980a], к принятому в западной науке эмпиризму и логицизму:

> Трансперсональная психология является занятием специфического характера (не наукой), которое, – в силу того, что оно трансцендирует ракурс телесности [реальность пространства, времени и предметов] и ракурс рассудка, – оно остается свободным использовать их оба: первое – в научно-эмпирических исследованиях, последнее – в философско-психологической постановке задачи. Но оно не может быть схвачено или определено ни одним из них (с. 219).

(3) Трансперсональная психология обладает определенной губчатостью. Она впитывает в себя как опыт, достигнутый религиями прошлого (буддизмом во всех его проявлениях, включая и дзэн-буддизм, и тибетский буддизм; индуизм, суфизм, даосизм, шаманизм), так и некоторые теоретические представления современной физики — здесь особенно интересны публикации таких физиков, как Ф. Капра [Capra, 1975; 1983] и известный своими работами по квантовой механике Д. Бом [Bohm, 1980]. В своих экспериментальных исследованиях трансперсональная психология готова использовать и некоторые нейрофизиологические приемы.

(4) Трансперсональная психология — это не замкнутая на своих проблемах академическая деятельность, а серьезно социально ориентированная активность. Здесь остро стоит вопрос о поисках новых форм существования культуры, а в данной культуре – о гармонизации отношений внутри коллективов и о врачевании, основанном на новом понимании смысла и существа жизни*. Во всяком случае, большая часть авторов, печатающихся в журнале The Journal of Transpersonal Psychology и в близком к нему журнале — The Journal of Humanistic Psychology занимается врачебной и врачебно-

* В новой терапии, говорит Дж. Уэлвуд [Welwood, 1982], используется экзистенциальный кризис, при котором внезапно разрушаются объединенные смыслы, поддерживающие представления о личности, и, соответственно, перебрасывается мост между экзистенциальной терапией и буддийской психологией. Так открывается расширенное понимание жизненного пути.

консультационной деятельностью. (Заметим здесь, что в современной традиционно развивающейся культуре врачеванием занимаются не сами деятели науки, а специально для этого выделенные профессионалы — врачи.)

Между трансперсональной и гуманистической терапией, несмотря на всю их видимую большую близость, есть, конечно, и существенное — даже, пожалуй, принципиальное различие в самой постановке задачи. Гуманистическая психология направлена прежде всего на самоактуализацию личности, и она, соответственно, легко вписывается в нашу эгоцентрированную культуру. Трансперсональная психология радикальнее — она направлена уже на трансценденцию личностного начала, выходя за его границы. Нам это представляется как некая форма бунта против существующей культуры. Подробнее см. статью Уолша и Воган [Walsh and Vaughan, 1980b]. В ней, в частности, говорится:

> С точки зрения гуманистической психологии здоровая индивидуальность самоактуализирована, и гуманистическая психология адресует себя к эго и к экзистенциальным уровням. Развитие personальности и достижение целей эго является центральной задачей, тогда как с позиций трансперсональной перспективы это звучит менее серьезно и может иногда рассматриваться как препятствие к трансперсональной реализации; здесь способность человека к самотрансценденции за пределами самоактуализации выносится в перспективу (с. 171).

Но в то же время здесь нельзя не обратить внимание на высказывания К. Уилбера [Wilber, 1979] о том, что

> ... на каждой стадии [развития] структура более высокого уровня — более сложная и более объемлющая — возникает через видоизменение предшествующего уровня (с. 8).

Так что же: может быть, эти два подхода — гуманистический и трансперсональный — все же просто дополняют друг друга? Создается новая, философски ориентированная терапия, стремящаяся заменить ранее существовавшие формы религиозной терапии.

(5) В то же время надо отметить, что трансперсональная психология не обладает той заумностью, которая была столь типична для западноевропейской философии и, особенно, для германской философской мысли*. Соответственно, в публикациях трансперсональных психологов мы практически не находим ссылок ни на западную философскую классику,

* На европейскую философскую мысль, конечно, оказала влияние склонность немецкой философии к некоторой самодостаточности — углубленности в саму себя. В немецком языке есть труднопереводимое на другие языки слово Grübelei — бесплодные мечтания, мудрствование; происходит оно, по-видимому, от слова Grube — яма. Переводчик книги *Воля к власти* [Nietzsche, 1968] заканчивает свое предисловие к ней следующими словами, взятыми из черновиков Ницше:

> Книга [эта] для *размышления*, ничего больше: она предназначена тем, для кого размышление есть *наслаждение*, ничего больше.

Уметь находить наслаждение в самой мысли, в ее сложном и подчас неожиданном развитии — вот что было действительно важно для классического, прагматически не ориентированного философа.

ни на экзистенциализм или герменевтику. Между тем, заумность западной философии есть несомненный показатель ее глубины. Философам всегда приходилось обращаться к проблемам, обсуждение которых не могло быть выразимо на обыденном языке. Выход за его границы, попытка его трансценденции и приводила к заумности языка философов.

Итак, мы видим, что на наших глазах за последние два десятилетия** стало создаваться новое, в значительной степени прагматически ориентированное, философское направление, сумевшее впитать в себя как тысячелетний опыт понимания природы человека на Востоке, так и некоторые идеи и методы современной науки, но остающееся пока еще в стороне как от западной философской мысли, так и, пожалуй, от глубинных представлений христианской философской (гностицизм) и мистической мысли.

Теперь приведем несколько моделей личности, предложенных представителями трансперсональной психологии.

1. Буддистски ориентированная модель личности, рассмотренная Р. Уолшем и Ф. Воган*** [Walsh and Vaughan, 1980a]. Здесь все усилия направлены на преодоление доминирующего в нашей культуре представления о значимости персональности:

> Обычно здоровье [психологическое] связывается с модификацией личности. В трансперсональной перспективе, однако, персональность звучит относительно менее важно. Скорее она рассматривается только как один из аспектов существования, с которым индивидуальность может, но не должна идентифицироваться. Здоровье рассматривается скорее как отказ от исключительной идентификации, чем ее модификация (с. 56).
>
> Задачей пробуждения в одной из перспектив может считаться дезидентификация с ментальным содержанием вообще и мыслями в частности (с. 58).

** Временем возникновения трансперсональной психологии можно считать 1969 год, когда вышел первый номер журнала The Journal of Transpersonal Psychology.

*** Ф. Воган ранее была председателем Ассоциации трансперсональной психологии, являясь одновременно главным редактором журнала The Journal of Transpersonal Psychology и членом редколлегии журналов Re-Vision и The Journal of Humanistic Psychology.

... каждая [просветленная, или освобожденная] личность переживает себя как являющаяся точно такой же или идентичной всякой другой (с. 60).

... они так же переживают себя, как существующие вместе с Богом. Здесь Бог не является некой персоной, или вещью, «находящейся вовне», но скорее представляет собой конкретный опыт быть всем, что существует (с. 60).

2. Модель целостности мира как всеобъемлющего движения [Holomovement]. Эту модель можно рассматривать скорее как программу, направленную на построение концепции, объединяющей физический космос и сознание. В изложении Р. Вебер, неоднократно беседовавшей с Д. Бомом, основные предпосылки программы выглядят так [Weber, 1981]*:

Бом придерживается единой теории поля, выходящей даже за пределы ожиданий Эйнштейна, который хотел сформулировать закон, объединяющий все известные силовые поля в *природе*. Бом делает еще один шаг вперед, требуя, чтобы в это уравнение был включен и сам исследователь (с. 123).

Основной и фундаментальной чертой космологии Бома является утверждение о том, что реальность е д и н а, что она представляет собой неделимую целостность, лежащую в основе всей Вселенной, в основе материи и сознания, поставляя исходный материал для всех проявленных сущностей и событий, порождая, поддерживая и контролируя все, путем постоянной связи со всем в глубинной структуре целого (с. 124).

По контрасту термин holomovement (holo – цельный, movement – движение) более четко информирует нас о том, что мы являемся частью неделимой реальности, обладающей врожденной способностью формулировать идеи о себе самой, которые она регистрирует *внутри* себя. Эта модель напоминает индийскую теорию *акаша*, или теорию космического пространства; эта субстанция считается столь тонкой, что регистрирует все события, происходящие во Вселенной (с. 125).

Замена [прежних представлений] представляет собой ясную парадигму объединенного поля бытия, самосознающей Вселенной, воспринимающей себя целостной и взаимосвязанной. По аналогии с физикой эту реальность можно назвать *полем сознания* (с. 134).

Это объединенное поле ни нейтрально, ни свободно от значений, как того требует существующий научный канон, это упорядоченная и благотворная энергия, заявляющая себя в той новой области, куда погружены физика, психология и религия (с. 134).

Следствия, совместимые с этим видением, огромны. Полевая физика и полевое сознание должны, логично рассуждая, породить полевую психологию и полевую этику (с. 135).

* См. также статью Бома [Bohm, 1986].

Для нас подход Бома* представляется наиболее важным, поскольку те соображения о природе смыслов, которые мы будем развивать в этой книге, попадают в предложенное им русло всеобъемлющего движения.

Правда, предлагаемый нами подход к пониманию природы смыслов все же существенно отличается от подхода Бома. Для него смыслы и материя – это различные проявления единой реальности. У нас, как увидит читатель из последующего изложения, физический мир и мир семантический — это две различные реальности, непосредственно связанные через геометрию Мира (см. гл. IV, § 2). И мы надеемся, что именно исходя из этих позиций удастся подойти к построению сверхъединой теории поля, объединяющей обе реальности.

Представления Бома о единстве мироздания мы иллюстрируем цитатами из его книги [Bohm, 1987]**:

Здесь мы хотели бы сказать, что разумность (mind) и материя обладают реальностью, или что, может быть, обе они возникают из общей единой основы, или в действительности не являются различными (с. 19).

Представление о soma-significance [введенное Бомом] включает сому (физическое) и ее выразимость (ментальное), и они являются в некотором смысле не раздельно существующими, а скорее двумя аспектами сверхъединой реальности (с. 73).

... любое изменение смыслов является изменением сомы, и любое изменение сомы является изменением смыслов (с. 76).

Можно предположить, что все, включая нас самих, есть обобщенная разновидность смысла (с. 86).

В неживой материи ментальная сторона очень слаба, но, если мы будем дальше углубляться в предметы, ментальная сторона будет становиться более и более проявленной (с. 87).

Наверное, два подхода можно было бы сблизить, если положить, что смыслы, являясь самостоятельной реальностью, в своем проявлении оказываются неизменно связанными с материальностью. Представление о самостоятельном существовании смыслов существенно расширяет горизонт нашего видения Мира.

* Здесь нам хочется также обратить внимание читателей на коллективную монографию, изданную под редакцией К. Уилбера [Wilber, 1982], в которой идеи Бома обсуждаются в связи с голографической парадигмой, опирающейся на представления К. Прибрама.

** Эта книга представляет собой запись серии семинаров, проводившихся в конце недели, на которых Бом развивал свои идеи через вопросы и ответы в аудитории различной подготовленности.

3. Теория состояний сознания и модель эмержентного взаимодействия. Ч. Тарт [Tart, 1975], исходя из представления о сознании как о сложно организованной структуре, развивает свою концепцию дискретных состояний сознания. Концепция иллюстрируется многочисленными, представленными графически картами сознания. На одной из карт, воспроизведенных также в обзорной статье* Р. фон Экартсберга [Eckartsberg, 1981], обозначенными оказываются такие состояния сознания:

> ... творческое, интоксикация марихуаной, психоделические состояния, медитативные состояния, мистические состояния, психотические состояния, сновидческое состояние и состояние рациональности, то есть такое состояние, которое оказывается функциональным и эффективным во взаимодействии с миром (с. 41).

В более поздней работе Тарт [Tart, 1981], тяготеющий к изучению паранормальных эффектов, усложняет свои представления. Находясь на позициях дуализма, он предлагает различать физические и ментальные аспекты сознания:

> Для того чтобы избежать семантических проблем, связанных с тем, что мы ассоциируем с такими терминами как мозг, или ум, или жизнь, я должен начать разговор о двух компонентах субсистемы сознания, таких как *B*-система и M/L-система. Система B [от английского слова Brain — мозг) соотносится с телом, мозгом, нервной системой — теми физическими образованиями, которые мы воспринимаем через физические представления. Система M/L (от английских слов Mind и Life — ум и жизнь) соотносится с качественно другими аспектами сознания, которые не могут быть поняты в физических терминах. Жизненный аспект L-системы M/L добавлен для того, чтобы отобразить тот факт, что psi-феномен может быть связан с личностью вне опыта его осознаваемого переживания. Таким образом, здесь все столь очевидно, что я подозреваю, что мы имеем дело с общей способностью жизни осуществлять некий слабый психокинетический эффект на физической материи. Сознание, как мы его оцениваем, есть эмержентный фактор — системный эффект, возникающий на взаимодействии B и M/L-систем (с. 210)

Наверное, хорошей, не вызывающей возражений иллюстрацией к идее Тарта мог бы быть гипноз — тот его случай, когда гипнотизер вызывает, скажем, у гипнотизируемого, без ведома его сознания, состояние ожога.

* Эта статья представляет собой наиболее полный и обстоятельный из известных нам обзоров, направленных на картографическое отображение представлений о сознании.

4. Спектр сознания К. Уилбера [Wilber, 1977], в конденсированной форме — [Wilber, 1980 a, b]. Здесь перед нами в психологических терминах раскрывается philosophia perennis (философия вечного) — фундаментальное описание реальности, лежащее в основе большинства метафизических традиций мира. Многослойность человека задается спектром уровней, из которых автор выбирает пять основных [Wilber, 1980 a]:

> *Уровень Умá* (Mind)*. Центральным моментом в psychologia perennis является представление о том, что «сокровенная» часть сознания идентична абсолютной и предельной реальности универсума, известного под именем Брахмана, Дао, Дхармакайа, Аллаха, Бога — мы назвали только некоторых, в целях удобства, мы будем называть их просто Умóм (используя заглавную букву в написании слова для того, чтобы не отождествлять его с видимым множеством умов...). В соответствии со всеобщей традицией Ум является тем, что есть, и всем, что есть, находится вне пространства и потому бесконечен, вневременен и потому вечен, вне его нет ничего.
>
> На этом уровне человек идентифицируется с универсумом, со всем (the All), или скорее он есть Все. Согласно psychologia perennis, этот уровень не является ненормальным уровнем состояния сознания, скорее он является *единственным реальным* уровнем сознания... все остальные оказываются иллюзорными... Короче говоря, сокровенное сознание человека, известное как Атман... Христос, Tathagatagarbha,— идентично предельной реальности универсума (с. 76).
>
> *Трансперсональные полосы.* Это сверхиндивидуальная область Спектра, здесь человек не осознает своей идентичности со Всем, и в то же время его идентичность не определяется границами индивидуального организма. На этой полосе архетипы... появляются (с. 76).
>
> *Экзистенциальный уровень.* Здесь человек идентифицируется только со всем своим психофизическим организмом, существующим во времени и пространстве, это первый уровень, на котором проводится четкая линия между личностью и другими организмами и окружающей средой (с. 76).
>
> *Уровень Эго.* На этом уровне человек непосредственно не идентифицирует себя с психосоматическим организмом. Скорее, в силу различных соображений, он идентифицирует себя только с более или менее правильным ментальным представлением или картиной всего своего организма. Иными словами, он идентифицируется с Эго — своим образом. Его целостный организм оказывается расщепленным на развоплощенную «психику» — дух в машине и «сому» — «бедного брата ишака»... (с. 77).

* Английское слово mind не имеет достаточно близкого русского эквивалента. Оно обнимает такие слова как: разум, ум, умственные способности, память, воспоминание, мнение, мысль, намерение, желание...

Уровень Тени. При определенных обстоятельствах человек может отчуждать от себя различные аспекты своей психики, разотождествиться с ними и, таким образом, сузить свою сферу идентификации до части эго, которое мы можем соотносить с персональностью. Это уровень Тени: человек идентифицируется с обедненным и неверным образом самого себя... (с. 77).

Приведем здесь еще высказывание автора о том, что есть Реальность [Wilber, 1980 c]:

> ... *Реальность есть то, что раскрывается из недуального уровня сознания, которое мы назвали Умом... Реальность есть уровень сознания, и только этот уровень реален* (с. 238).

5. Картография бессознательного С. Грофа [Grof, 1976, 1980a, 1984, 1985], в конденсированной форме – [Grof, 1980b]. Карта сознания, предложенная Грофом, во многом согласуется со спектральной картографией Уилбера, хотя, в отличие от последнего, Гроф выступает перед нами прежде всего как врач-клиницист, работавший в LSD-терапии. Обобщая свой семнадцатилетний опыт, Гроф писал [Гроф, 1980b]:

> ... я рассматриваю LSD как мощный, неспецифический усилитель, или катализатор биохимических и физиологических процессов мозга. Представляется, что этот препарат создает ситуацию недифференцированной активации, способствующей выбросу материала бессознательного на различных уровнях персональности (с. 88).

Картография Грофа укладывается в четыре основных уровня:

> *Эстетический опыт*... представляется наиболее поверхностным в LSD-терапии. Он не вскрывает бессознательное и не имеет никакого психодинамического значения. Наиболее серьезные аспекты этого опыта могут быть объяснены в физиологических терминах как результат стимулирования сенсорных органов...* (с. 88).
>
> *Психодинамика.* Переживания, относящиеся к этой категории, рождаются в области индивидуального бессознательного и относятся к той сфере личности, которая доступна в обычных состояниях сознания. Сюда относятся значимые воспоминания, эмоциональные проблемы, не разрешенные конфликты, вытесненный материал разных периодов жизни.
>
> ... Более сложные явления этой группы представляют собой живописные конкретизации фантазий, драматизацию грез, наполненных желаниями, экранизируемые воспоминания и сложные смеси фантазии и реальности... (с. 88).

* К этому опыту автор относит и эстетические переживания геометрических фигур, цветовых и светящихся.

Здесь для объяснения феноменологии, наблюдаемой на уровне психодинамики, Гроф использует концепцию, которую он называет системой конденсированного опыта (COEX):

> COEX-*система* может быть определена как специфическое сгущение воспоминаний, состоящее из конденсированного опыта (и относящихся сюда фантазий) из разных периодов жизни личности (с. 89).
>
> *Перинатальный опыт в* LSD-*сеансах.* Основной характеристикой этого опыта и его центральным фокусом являются проблемы биологического рождения, физической боли и агонии, старения, болезни, немощи и умирания и смерти (с. 91).
>
> *Трансперсональный опыт*... встречается довольно редко в первых сеансах терапии, но становится вполне обычным в продвинувшихся сеансах, после того, как пациент проработал и интегрировал материал психодинамического и перинатального уровней (с. 94).

В трансперсональном опыте автор различает такие возможности:

> (1) *Временное расширение сознания*, включающее, скажем, переживание предков, постинкарнационный опыт, филогенетический (эволюционный) опыт; (2) *Пространственное расширение сознания*, включающее идентификацию с другими личностями, идентификацию с животными и растениями, планетарное сознание, сознание неорганической материи, внетелесное состояние и пр.; (3) *Пространственное сужение сознания* — до уровня отдельного органа; (4) *Ощущение реальности, выходящей за границы «объективной действительности»* — опыт переживания других вселенных и встреча с их обитателями, архетипические переживания и восприятие сложных мифологических сюжетов, интуитивное понимание универсальных символов, активация чакр, восприятие сознания Ума универсума, восприятие сверхкосмической и метакосмической пустоты (с. 94 –95).

Отметим здесь в заключение, что наш опыт работы с направленной медитацией дал результаты, похожие на результаты Грофа. Этот вопрос мы подробно рассматриваем в нашей книге [Nalimov, 1982].

§ 8. Подход со стороны нейрофизиологов и психобиологов

(Коннер, Бунге, Пенфилд, Лилли, Прибрам, Глобус и Франклин, Поппер и Экклз)

За последние двадцать лет заметно возрос интерес к проблеме сознания со стороны нейрофизиологов и психобиологов.

Вклад, сделанный учеными этих областей знания, весьма существен. Напомним хотя бы хорошо известное всем представление о функциональной асимметрии двух полушарий мозга*. Здесь возникает серьезная психологическая проблема — диалог между право-левым полушариями и, соответственно, проблема установления двухполушарной гармонии (обратим здесь внимание на статью Ротенберга [Rotenberg, 1986], заканчивающуюся напоминанием о «... нескончаемой Востоко-Западной межполушарной агонии»). Мы не можем здесь останавливаться на освещении проблемы структурной и функциональной асимметрии мозга. Литература по этой теме огромна**. Нам важно лишь обратить внимание на то, что представление о семантической многомерности личности, о которой мы будем говорить позднее (гл. III, § 4), находит некоторую поддержку и в нейрофизиологических исследованиях.

Ниже мы остановимся только на высказываниях тех нейрофизиологов и психобиологов, которые, опираясь на свои исследования, пытались философски осмыслить проблему **тело — сознание.**

Хочется прежде всего обратить внимание также на книгу биоантрополога М. Коннера *Спутанное крыло. Биологические ограничения человеческого духа* [Konner, 1982]. Читая эту книгу, мы узнаем много интересного о том, как поведение и эмоции человека задаются его биологическим прошлым. Удивительно глубокая и серьезная редукция психологического к биологическому. Но вот что мы находим в конце книги:

> В заключение нашего исследования мы хотим снова ощутить человеческую душу как душу, а не как биоэлектрический гул; человеческую волю как волю, а не как громадную волну гормонов; человеческое сердце не как волокнистый влажный насос, а как метафорический орган понимания. Мы не нуждаемся в том, чтобы верить в них как в метафизические сущности — они реальны, как тело и кровь, из которых они сделаны. Мы должны верить в них как в сущности; не как в анализируемые фрагменты, а как целое, сделавшееся реальным в нашем созерцании их, с помощью слов, которые мы употребляем, говоря о них, с помощью способа, которым мы обращаем их в речь...
>
> ... Для нас, со всем нашим спотыканием и среди нашего ужасного смущения, надо попробовать освободить спутанное крыло (с. 435—436).

* Здесь, правда, не все оценивается однозначно. Некоторые авторы (см. [Gazzaniga and LeDoux, 1978] и [Harth, 1982]) полагают, что относящиеся сюда представления, проникшие в популярную литературу, чрезмерно категоричны и прискорбно драматизированы.

** На русском языке см. книгу Н. Н. Брагиной и Т. А. Доброхотовой *Функциональные асимметрии человека* [Брагина и Доброхотова, 1981].

В связи со сказанным выше отметим также статью П. Д. Мак-Лина «Воля к власти, уходящая корнями в мозг» [McLean, 1983], где говорится о влиянии биологической предыстории человека на его устремленность к власти, и статью П. Хиласа «Антропологические перспективы насилия: универсальное и специфическое» [Heelas, 1983], где речь идет о том, что при освещении проблемы насилия нужно рассматривать биокультуральную коадаптивную эволюцию.

Теперь обратимся к книге М. Бунге *Проблема разума-тела (Психобиологический подход)* [Bunge, 1980]. Автор этой книги, будучи психонейрологом-монистом, резко возражает против дуалистического решения проблемы. Он называет себя эмержентным материалистом, полагая, что эмержентными свойствами системы являются такие свойства, которые отсутствуют у ее отдельных компонент. Вот несколько высказываний из заключительной главы книги:

> Мы проповедуем редукцию психологии к нейрофизиологии, предупреждая, однако, что такая редукция может быть только частичной или слабой, и это по двум причинам. Одна из них состоит в том, что психология содержит некоторые концепции и утверждения, которых нельзя найти в нейронауке сегодняшнего дня. Следовательно, нейронаука должна стать обогащенной такими построениями, чтобы стать готовой воспринять известные психологические системы и a fortiori быть способной порождать те новые [системы], которые мы захотим узнать. Вторая причина неполноты редукции психологии к нейрофизиологии состоит в том, что нейронаука не имеет дело с социологическими переменными, которые являются существенными, объясняя поведение и умственные процессы социально высших позвоночных. В силу этих обстоятельств редукционистские усилия должны быть дополнены интегративными представлениями (с. 214).
>
> Наше отрицание психофизического дуализма не заставляет нас принять элементативный или вульгарный материализм в любом его проявлении — то есть будь то тезис о том, что разум и тело идентичны, или что нет разума, или что способ-

ности ощущения, воображения и даже размышления являются врожденными для всех животных или даже для всех вещей... Психобиология утверждает не просто психонейтральный монизм, но также и эмержентизм, т. е. тезис о том, что разумность есть эмержентное свойство, которым обладают животные, одаренные исключительно сложной и пластической нервной системой (с. 216).

Перед нами лежит книга Янга [Young, 1978], который, будучи профессором анатомии Лондонского университета, посвятил большую часть своей жизни изучению нервной системы. В конце последней главы его книги есть параграф, данный под названием „Что обозначают слова «мозг» и «ум»?" Там мы читаем:

Мозг для меня — комплекс нервных клеток огромной сложности, чья интенсивная активность непрерывно направлена на поддержание жизни отдельной личности. Нам, для того, чтобы договориться о точном значении концепции «мозг», необходимо согласовать методы, с помощью которых эти клетки могут быть увидены, их активность может быть изучена. Я сделал попытку дать такое описание в этой книге, и результатом оказывается понимание того, что даже лучшие физиологические и анатомические приемы оставляют нас весьма невежественными относительно мозга.

Эта трудность касается всей схемы, которую мы пытаемся реализовать. Многое известно о мозге, хотя и недостаточно для того, чтобы дать детальный образ мозгового двойника нашей наиболее интересной активности. У каждого из нас есть непрерывный поток опыта, который мы называем ментальной жизнью. Наш язык в основном служит для его описания. Если мы владеем некоторым знанием об анатомии и физиологии мозга, то эта небольшая часть нашего научного опыта говорит нам о том, что наша ментальная жизнь сопровождается серией электрических и химических явлений в нашей голове. Это очень интересно, но даже лучший физиолог может дать только грубое описание этого... Мы можем начать с того, чтобы придать смысл идее — что ментальные события находятся в мозгу таким же образом, как программы находятся в компьютере (хотя во многом здесь все различно). Как мы видели, имеются основания полагать, что информация хранится в переключающей системе, которая изменяет вероятность последующей *акции* нейронов. В мозгу осьминога мы можем даже локализовать область, где происходит это переключение, хотя мы не знаем, как новые соединения возникают... Имеет ли смысл говорить о том, что осьминог «знает», что грубые сферы обозначают пищу, а гладкие — удары? Знает ли это внутренняя фронтальная доля? Очевидно, что наш язык должен быть обогащен для того, чтобы взаимодействовать с такой новой информацией (с. 266—267).

Обратимся к книге физиолога У. Пенфилда *Тайна разума* [Penfield, 1975]:

Разум, мозг и тело составляют человека, а человек может так много! Он может осмыслить вселенную, понять, что нужно делать добро людям, понять научные исследования, счастье, отчаяние и, в конце концов, даже самого себя. Человека невозможно разделить на части. Разум и мозг безусловно в норме функционируют как единое целое (с. 62).

Что происходит, когда исчезает разум? На этот вопрос можно дать два очевидных ответа; они связаны с альтернативами Шеррингтона: объясняется ли человеческое существование на основе одного или двух принципов. Если мы выбираем первую альтернативу, значит разум, исчезая, не существует более, поскольку он всего лишь функция деятельности мозга. Каждый раз, когда высшие механизмы мозга вступают в действие, разум возникает заново. В этом случае разум следует воспринимать как следствие деятельности специального механизма мозга, который я назвал «высшим».

Если же мы выбираем вторую дуалистическую альтернативу, тогда разум можно рассматривать как основополагающий *принцип* сам по себе. Тогда можно назвать его *средой, сущностью, сомой*. То есть, он *существует континуально*. На этом основании можно предположить, что, хотя разум, не связанный с мозгом, молчит, он существует и во время этих молчаливых интервалов и берет на себя контроль, когда высшие механизмы мозга вступают в действие (с. 81).

Но при любой из альтернатив, насколько позволяют нам судить наши данные, разум не обладает собственной памятью (с. 82).

В этой работе я предположил, что существует специальная форма энергии, активирующая мозг в часы бодрствования и каким-то образом заимствуемая из нейронной энергии (с. 83).

Что касается моей точки зрения, то после профессиональных занятий в течение всей моей жизни, направленных на то, чтобы выяснить, как деятельность мозга объясняет существование разума, я, произведя окончательный обзор данных, с удивлением обнаруживаю, что из двух возможных объяснений более разумной представляется дуалистическая гипотеза.

Совершенно другое дело — прямая коммуникация между разумом человека и Бога. В пользу того, что такая коммуникация происходит, говорят многие свидетельства и признания, сделанные многими людьми за долгое время, состоящие в том, что во время молитвы они получали откровения и наставления от какой-то силы вне их и выше их. У меня нет оснований сомневаться в этих свидетельствах, как нет и возможности подвергнуть их научной проверке (с. 88).

Остановимся коротко на кибернетических представлениях о сознании, развиваемых Дж. Лилли*, опираясь на его статью

* Напомним, что Лилли известен своей книгой «В центре циклона» [Lilly, 1972]. Он работал интенсивно в биофизике, нейрофизиологии, электронике и нейроанатомии.

«Разум содержится в мозгу. Кибернетическая система воззрений» [Lilly, 1981]:

> В развиваемой гипотезе *Личность*, оператор/наблюдатель является частью результатов вычислений центральной нервной системы мозга. В глубоком философском смысле *Личность* является результатом, порожденным этими вычислениями. Без вычислений *Личность* не существует. *Таким образом, Личность есть программа, метапрограмма Личности, самосоотнесенный аспект вычислений этого мозга.* Поэтому Личность есть жертва, так как она является тем, что порождает ее, есть жертва самосоотнесенных вычислений мозга (с. 176).

Теперь дадим некоторое представление о взглядах нейропсихолога К. Прибрама*, опираясь на его статью «Разум, мозг и сознание: организация умения и поведения» [Pribram, 1980]:

> Разум есть сумма содержания психологических воспринимающих процессов, таких как зрение, слух и т. д. Разум, таким образом определенный, является эмержентным свойством информационных процессов мозга, так же как влажность есть эмержентное свойство подходящим образом организованных [веществ] в виде воды — водорода и кислорода — и притяжение есть эмержентное свойство организации материи во взаимодействующих массах. Строго говоря, во всех этих случаях нельзя локализовать эмержентное в какой-либо части, организующей целое, хотя в обычном разговоре мы готовы говорить о силах притяжения Земли, не ссылаясь на другие массы, на которые эти силы действуют. Только в этом же смысле можно идентифицировать сознание с мозгом, не обращая внимания на сенсорный вклад (с. 60).

Остановимся еще на статье Г. Глобуса и С. Франклина — «Перспективы наблюдателя, изучающего воспринимающее сознание» [Globus and Franklin, 1980], замыкающей книгу *Психобиология сознания* (в которой была опубликована и упомянутая выше статья Прибрама):

> По-видимому, основными свойствами состояния перцептуальной готовности являются следующие: (а) оно не состоит из материальных компонентов, но представляет собой континуум; (б) оно не является пространственно протяженным и не локализуется; (в) оно открыто только одному наблюдателю, непосредственно знакомому с этим сознанием, в то время как все другие наблюдатели могут быть знакомы с ним только опосредованно, на основе поведения, физиологических данных и т. д. С другой стороны, мозг (а) состоит из зернистого вещества; (б) пространственно протяжен; (в) одинаково доступен многим наблюдателям (т. е. является «общедоступным») (с. 477).

* На русский язык в свое время была переведена книга Прибрама *Языки мозга* [Прибрам, 1975].

> Мы настаиваем на монистической онтологии, основой которой является не ментальное и не физическое, а «структура»; *ментальное и физическое* создают через различные пути познания эту общую структуру.
>
> Научный наблюдатель ограничен наблюдением зернистого мира, в котором все компоненты взаимосвязаны и образуют «аналитическую структуру». Воспринимающее сознание обеспечивается созерцательным наблюдением, которое ограничено личностным континуумом, образующим «синтетическую структуру». Несмотря на это, поскольку аналитические и синтетические структуры очень сходны (и их общая структура не может быть известна per se), можно сказать, что научный наблюдатель мозга знает структуру перцептуального сознания, хотя и не может наблюдать ее. Если научный наблюдатель выбрал уровень и единицы анализа правильно, он может узнать структуру «по описанию» и трансформации структуры, «будучи знакомым с ней» (с. 480).
>
> Мы можем только прийти к выводу, что ученым следует продолжать делать то, что они делали всё это время; вряд ли такое умозаключение представляется новым. Однако, для тех из нас, кто занимается этими вопросами, мост между сознанием и мозгом, феноменологией и бихевиоризмом, мистикой и наукой, Востоком и Западом, предположительная возможность создания более всеобъемлющего мировоззрения, в котором подобные раздвоения смогут быть преодолены, представляется очень вдохновляющей (с. 481).

Теперь нам осталось только обратиться к книге К. Поппера и Дж. Экклза *Личность и Мозг* [Popper and Eccles, 1977]. Эта книга примечательна уже тем, что один из ее авторов философ, другой — ученый, занимающийся изучением мозга. В предисловии обращается внимание на то, что первый из этих авторов, по своим убеждениям, агностик, второй — верующий в Бога и сверхчувственное.

Главы первой части написаны Поппером, второй — Экклзом, в конце книги приводится диалог между авторами. Главный тезис книги — психобиологический интеракционизм.

Основным в построениях Поппера* является четкое разграничение трех Миров: Мир I — мир физических объектов; Мир II — мир субъективного опыта; Мир III — результат деятельности разума. Этот последний Мир, говорит Поппер, может существовать и не будучи материально воплощенным:

* Интересное обсуждение концепции Поппера дано в статье Петерсона [Peterson, 1985].

Основное и очень важное соображение, в силу которого я рассматриваю существование невоплощенных объектов Мира III, состоит в следующем: если невоплощенные объекты Мира III существуют, тогда не может быть правильной доктрина о том, что наше улавливание или понимание объектов Мира III всегда зависит от нашего чувственного контакта с их материальным воплощением, например, нашего чтения изложения теории в книге. В противовес этой доктрине я утверждаю, что наиболее характерным путем схватывания объектов Мира III является метод, мало или совсем не зависимый от их воплощения, (воспринимаемого) через использование наших ощущений. Мой тезис заключается в том, что человеческий разум схватывает объекты Мира III, если не всегда непосредственно, то опосредованно (это обсуждено); метод, который является независимым от их воплощения и который, в случае объектов Мира III (таких, как книги), принадлежат также к Миру I, абстрагируется от факта их воплощения (с. 43).

Теперь приведем высказывание второго автора — Экклза:

Следует коротко рассмотреть смысл строго дуалистической гипотезы, которую мы сформулировали. Ее центральным моментом является признание первичной роли самоосознающего разума. Выдвинуто предположение о том, что самоосознающий разум активно вовлечен в поиск событий мозга, которые представляют интерес для настоящего момента, для приведения в действие внимания, но он [разум] является также интегрирующим агентом, создающим единство сознающего опыта, получаемого от всего многообразия событий мозга (с. 373).

Нам хочется надеяться на то, что и наши скудные цитаты дадут все же некоторое представление о взглядах этих широко известных авторов.

Заканчивая этот параграф, мы приведем следующее высказывание Г. Сколимовского [Skolimowsky, 1983] (к представлениям которого мы обращались на с. 41):

В каждой культуре есть интимное единство между концепцией реальности, концепцией познания и концепцией разума (с. 788).

Может быть, здесь надо ввести еще представление о предельной реальности, не воспринимаемой нами непосредственно, но сопутствующей нам незримо, приоткрываясь лишь в моменты катарсиса — величайшего внутреннего очищения. Соотношение этих четырех (или хотя бы трех) реальностей создает стержень развития культуры. Отчетливо сформулированное представление об этом соотношении делает возможным ответы на фундаментальные вопросы существования: (1) Что есть личность; (2) Как возможно познание; (3) Каков смысл жизни; (4) Что есть процесс жизни—смерти.

Мы знаем, что в постсредневековой Европе эпоха научного рационализма началась с Декарта. Его двойная дихотомия — сознание-материя и наблюдатель-наблюдаемое создали ту парадигму (усиленную механицизмом Ньютона), которая была необходима для развития науки в той ее фазе, которая закончилась только где-то в XX веке. Мы видим, как от этой парадигмы стала отступать философия, потом постепенно психология, как физика должна была признать роль наблюдателя в наблюдаемом (об этом мы кое-что говорили в книге [Nalimov, 1985]). Теперь на материале, приведенном в этом параграфе, мы видим, как на проблеме, так отчетливо сформулированной Сколимовским, споткнулась нейрофизиология и психобиология. Проблема остается нерешенной. Ее не смогли решить и те биологически ориентированные исследователи, в руках которых оказались все современные технические средства. Но если фундаментальная проблема мироощущения не находит удовлетворительного раскрытия, то что же объединяет культуру в единое целое?

§9. Квантово-механическое понимание сознания
(Стэпп, Харт, Джан и Дюнне)

В последние годы проблема сознания соприкоснулась с квантовой физикой. Появилась надежда на то, что физики могут получить новый импульс, обращаясь к феномену сознания (подробнее см. книгу И. З. Цехмистро* [Цехмистро, 1981]. С одной стороны, физики апеллируют к сознанию при решении своих проблем. Одной из таких проблем является редукция волнового пакета — она, как известно, не описывается уравнением Шредингера. Для объяснения редукции была сделана попытка привлечь предположение о том, что она совершается

* В этой книге рассматриваются: квантово-волновая теория когерентной модели мозга, предложенная В. В. Чавчанидзе; квантово-механическая концепция физических оснований сознания, выдвинутая Э. Х. Уолкером (E. H Walker); и еще термодинамическая модель информационных процессов, происходящих на множестве физико-химических частиц, разработанная Н. И. Кобозевым.

благодаря вмешательству сознания в процессе измерения. Другая проблема связана со знаменитой теоремой Белла, из которой следует, что в определенной ситуации должна существовать нелокальная связь* совершающегося, простирающаяся через макроскопические расстояния быстрее, чем возможна передача светового сигнала. С другой стороны, некоторые физики пытаются дать квантово-механическое объяснение функционированию уже самого мозга. Мы не будем останавливаться на первой группе проблем — это слишком отвлекло бы нас в сторону физики. Вторая проблема имеет прямое отношение к нашей теме. Здесь мы ограничимся тем, что приведем соответствующее высказывание из работы Стэппа [Stapp, 1982]:

> Мозг рассматривается в этой теории как самопрограммируемый компьютер с ... взаимно исключающими самоподдерживающими нейтральными паттернами, действующими в качестве носителей кодов верхнего уровня. Каждый из этих кодов осуществляет верхнеуровневый контроль над нижнеуровневым процессорным центром, который, в свою очередь, контролирует функционирование тела и, кроме того, создает новый код верхнего уровня. Этот новый код конструируется мозговыми процессами в согласии с причинными квантово-механическими законами на локализованных персональных данных: новый код образуется путем интегрирования, в соответствии с директивами от текущего верхнеуровневого кода, информации, идущей от внешних стимулов с блоками кодирования, взятых из кодов, ранее хранившихся в памяти. Этот причинный процесс конструирования с необходимостью создает, в соответствии со свойствами квантово-теоретических законов, не один новый код, а суперпозицию многих, с их собственными квантово-механическими весами. Мышление создает образ физического мира, как это следует из современной физической теории, путем выбора одного кода из множества суперпозированных кодов.
>
> Выбор будет почти полностью определяться причинными квантово-теоретическими законами действия на локализованных личных данных, если только один из суперпозированных кодов будет иметь не пренебрежительно малый вес. Но если несколько из этих кодов будут иметь существенные веса, то глобальные и, по-видимому, статистические элементы становятся существенными. Процесс селекции, с точки зрения квантовой механики, имеет как причинно-личностный аспект, так и стохастически-неперсональный аспект (с. 389).

Это описание мозга как квантово-механического компьютера представляется несомненно интересным. Хотя оно охватывает только нейрофизиологические процессы, связанные с взаимодействием тела с внешним миром. В качестве примера,

* Ранее в нашей книге [Nalimov, 1982] на с. 272 мы уже рассматривали квантово-механический парадокс о нелокальности.

иллюстрирующего действие модели, автор рассматривает процесс возникновения феномена боли. Об обращении к смыслам в этой модели речь не идет.

Теперь мы приведем заключительные высказывания из книги Харта [Harth, 1982]. Эта популярно написанная книга весьма интересна и содержательна. Ее автор — профессор физики, много лет посвятивший изучению мозга. Это обстоятельство придает особое значение его высказываниям.

> Наконец, существуют предположения, что происхождение и эволюция вселенной в широком смысле может зависеть от ее сочетаемости с интеллектом. Парадоксально, что в то время как физики не могут обойти обсуждение динамики вселенной, не привлекая к обсуждению человеческое сознание в качестве непосредственного участника, философы-материалисты все еще утверждают, что сознание - это *просто «механический отросток» машины*.
>
> Дуализм, однако, представляется в той же мере устаревшим. Декарта можно простить за то, что он вспоминал о душе, поскольку физика в его время умела только вращать водяное колесо. Но, по мере приближения к концу двадцатого столетия, физика повергла нас в растерянность своими концептуальными богатствами, благодаря которым любое метафизическое утверждение кажется поверхностным.
>
> Но способны ли мы теперь «объяснить» духовные феномены при помощи нашей обогащенной коллекции физических законов? Именно на это надеялся бы просвещенный редукционист. Однако слишком рано было бы думать, что в конце концов появится такая *наука о сознании*.
>
> Закономерности пока слишком неясны, а тайны слишком глубоки (с. 240—241).

И все же поиск возможностей квантово-механической интерпретации функционирования сознания продолжается. Укажем здесь хотя бы на обстоятельный препринт и соответствующую статью Джана и Дюнне *«О квантовой механике сознания применительно к аномальным явлениям»* [Jahn and Dunne, 1984, 1986]. Авторы, желая подойти к изучению таких парапсихологических явлений, как психокинез и ясновидение (видение удаленных предметов), существенно расширяют представление о сознании. В их работе [1986 г.] мы читаем:

> Применение метафоры связи к психокинезу* поднимает вопрос об определении «сознания» для неживых систем... разграничение между живыми и неживыми системами, т. е. между системами, традиционно определяемыми как обладающие

* Изучая это явление, авторы провели эксперименты, обладающие удивительной убедительностью (см., например [Nelson, Dunne, Jahn, 1988]).

> или не обладающие сознанием, теперь становится все более и более размытым, если к этому подходить с биологических позиций (например, вирусы, ДНК, плазмиды и пр.) или с позиций физических (скажем, искусственный интеллект, самореплицирующие системы)... Таким образом, любая функционирующая система, способная получать и использовать информацию от среды или вносить ее в среду, может быть квалифицирована как обладающая сознанием для цели такой [развиваемой авторами] квантово-механической модели (с. 747 -748).

Такое расширенное представление о сознании приведет нас к тому, что придется говорить о сознании как о феномене, который может еще и не обладать смыслами. Нам кажется, что в этом случае все же лучше пользоваться термином **квазисознание**, как это делают иногда и сами авторы цитируемой работы.

Но, как бы то ни было, сейчас есть все основания полагать, что представление о сознании должно быть достаточно широким. Его наполненность смыслами может варьировать очень широко, создавая иногда иллюзию качественного различия. Мне часто задают вопрос — обладают ли животные сознанием? Казалось бы, оставаясь на позициях герменевтики, естественно дать отрицательный ответ, поскольку у животных нет языка, той сложной семантически насыщенной системы знаков, которая есть у людей. Но вот один рассказанный мне эпизод, заставляющий быть осторожным в суждениях такого рода:

> Летом на веранде дачного дома в кресле сидела пожилая женщина и читала книгу. Неожиданно ее внимание привлек шорох. Повернув голову, она увидела у своих ног большую крысу, внимательно и как бы просяще смотрящую на нее. Женщина попыталась отогнать крысу, но та не уходила. Тогда женщина взяла с подоконника молоток и замахнулась на нее. Крыса не ушла — казалось, она просила смертного удара. Он последовал — она не уклонилась от него.

Да, это совсем странный случай. Крыса, видимо, мучительно больная, просила смерти от всемогущего человека. Значит, в какой-то степени она владела смыслами и могла их изменять. Она ведь добровольно отказалась от жизни и сделала это совсем не простым для нее путем. Но ясно и другое — иные доступные нам смыслы недоступны никакому зверю.

И мы — люди — носители смыслов, владеем ли мы ими до конца, даже в лице своих наиболее ярких представителей? И вообще, есть ли конец в раскрытии смыслов?

§ 10. Взгляд сверху

Перед нами паттерн: узор на гигантском ковре, сотканном за тысячелетия человеческой мыслью. Узор многообразен, многокрасочен, хотя местами на нем остались непроявившиеся участки. Спокойно скользит по нему взор. И как бы разнообразны ни были различные участки узора, мы улавливаем в них все один и тот же порыв — осознать запредельное.

Проходят культуры, века и народы, оставляя свои узоры на ковре. Нам не дано еще понять всего того, что запечатлено на нем тысячелетиями человеческой мысли. Но вдруг мы начинаем понимать – сейчас снова Ренессанс. Второй Ренессанс. Мы теперь уже освобождаемся не от гнета Церкви, а от суровости механистической односторонности Науки недавнего прошлого. И как тогда, как в те дни прошлого Ренессанса, мы начинаем видеть и понимать прекрасное теперь уже в узорах далекого — донаучного прошлого. Прошлое оживает, открываясь по-новому.

Но Ренессанс — это не только, когда открывается прошлое, а когда в прошлое вливается новое. И в наши дни новое, идущее из свободного, не скованного ограничениями использования математики, физики, нейрофизиологии и биохимии, начинает оплодотворять то вечно женственное начало, присущее памятникам прошлого. А многое из того, что было сокровенной тайной, охраняемой религиозным эзотеризмом, вдруг открылось всем, кто может видеть и слышать через медитации или с помощью какого-либо другого способа выхода в измененные состояния сознания. Каким простым оказался ключ!

Скептик, может, скажет, что прогресс все же слишком медлен. Но вспомним здесь Иммануила Канта. Разве лет 200 тому назад мы не могли бы вместе с ним сказать [Кант, 1964], что

> ... судя по всему, она [логика] кажется наукой вполне законченной и завершенной... (с. 82).

и что в ней нет и не может быть ничего существенно нового после Аристотеля. А что же получилось теперь – как расцвела в наши дни логическая мысль, будучи оплодотворенной математикой.

Правда, Кант не обратил внимания на то, что уже Лейбниц начал обогащать логику математическими идеями. Может быть, и мы сейчас не отдаем себе отчета в том, что начавшееся теперь обогащение учения о человеке идеями из других областей знания приведет к далеко идущим последствиям.

И всего мне думать, что поэт
Меня поймет. Пусть никогда в долине
Его гордыню не радует привет!

На высоте, где небеса так сини,
Я вырезал в полдневный час сонет
Лишь для того, кто на вершине.

И. Бунин, 1901

II глава

ВЕРОЯТНОСТНОЕ ИСЧИСЛЕНИЕ СМЫСЛОВ

Я также уверен в том, что кризис Европы коренится в заблуждениях рационализма. Однако это не означает, что рациональность во зло как таковая или что она играет подчиненную роль по отношению к целостности человеческого существования.

[Гуссерль, 1986]

Главной опасностью для философии является узость в выборе очевидного

[Whitehead, 1929]

§ 1. Введение

Развивая наши представления об исчислении смыслов, мы будем обращаться прежде всего к человеку. Сознание человека выступает перед нами как некий текст. Всякий текст — это носитель смыслов. Наш текст особый — удивительно гибкий, подвижный, динамичный, способный к изменению. Текст эволюционирующий. Все время создающийся заново.

Сознание открыто Миру. Взаимодействуя с ним, оно управляет своей текстовой природой. Управляя, задает вопросы и прислушивается, получая ответы из ниоткуда, из Мира метасемантики. Создавая новые тексты, сознание порождает новые Миры — новые культуры. Сознание оказывается трансцендирующим устройством, связывающим разные Миры. Оно выступает в роли творца — микродемиурга*.

Такова картина, возникшая у нас на фоне того, что мы узнали за всю свою жизнь. Чтобы ее детализировать, нам надо набросать хотя бы весьма схематически контуры карты функционирования человеческого сознания (см. рис. 2). Будем исходить из многоуровневой схемы. Первый, высший уровень — это тот слой нашего сознания, где смыслы подвергаются

* Мой отец, будучи этнографом угро-финских народностей, рассказывал мне легенду, смысл которой заключался в том, что Бог сотворил Мир далеко не совершенным и дал возможность людям достраивать его. Кажется, эта легенда в какой-то степени носит транснациональный характер. Может быть, это одно из отображений древнего сознания, погруженного непосредственно в архаическое мышление?

раскрытию через обычную — аристотелеву логику. Это уровень логического мышления. Второй уровень — это уровень предмышления, где вырабатываются те исходные постулаты, на которых базируется собственно логическое мышление.

Третий уровень — это подвалы сознания, там происходит чувственное созерцание образов. Там осуществляется встреча с архетипами коллективного бессознательного, если пользоваться терминологией Юнга. А дальше — нижний слой — само физическое тело. Здесь скорее всего мы имеем в виду общесоматическое состояние человека. Эмоции, столь сильно влияющие на состояние сознания человека, возникают, вероятно, в теле, а не непосредственно в мозгу (подробнее см. публикацию реферативного типа [Pert, 1986]*). Те измененные состояния сознания, которыми так интересуется сейчас трансперсональная психология, возникают при отключении верхнего, логически структурированного уровня. Отключение осуществляется направленным воздействием на тело — релаксацией, сенсорной депривацией, регулированием дыхания. Управляющему воздействию подвергается все, что может изменить собственное время. В этой системе представлений тело, если хотите, становится одним из уровней сознания.

На рис. 2, кроме трех уровней собственно сознания и четвертого уровня — уровня телесной его поддержки, показан еще пятый, отдельно отстоящий уровень — уровень метасознания. Этот уровень не входит в семантически-телесную капсулизацию человека. Не будем бояться непривычно звучащих (для науки) метафор и положим, что уровень метасознания уже принадлежит трансличностному — космическому (или — иначе — вселенскому) сознанию**, взаимодействующему с земным сознанием человека через бейесовскую логику. На этом космическом уровне происходит спонтанное порождение импульсов, несущих творческую искру (позднее мы будем их на-

* В этой заметке мы читаем:

Нейропептиды связывают нервную систему, эндокринную систему и иммунную систему в одну «двунаправленную информационную сеть». Это значит, что она передает и получает. Она также регулирует поток информации и соответственно адаптируется.

Пептиды ассоциируются с многообразием настроений и состояний – удовольствие, боль, обучаемость, сексуальность, беспокойство. Как регуляторы настроения, они могут способствовать интеграции поведения. Они также являются агентами, изменяющими сознание. Нейропептиды оказываются кластеризованными в первичных точках сенсорного входа «...даже прежде, чем мы фиксируем наши восприятия, они оказываются окрашенными эмоциями» (с. 1).

** Термин **космическое сознание**, кажется, впервые появился в заглавии книги американского психиатра Бёкке (R. M. Bucke) [Бёкке, 1915]. Там оно, естественно, имело совсем другое звучание.

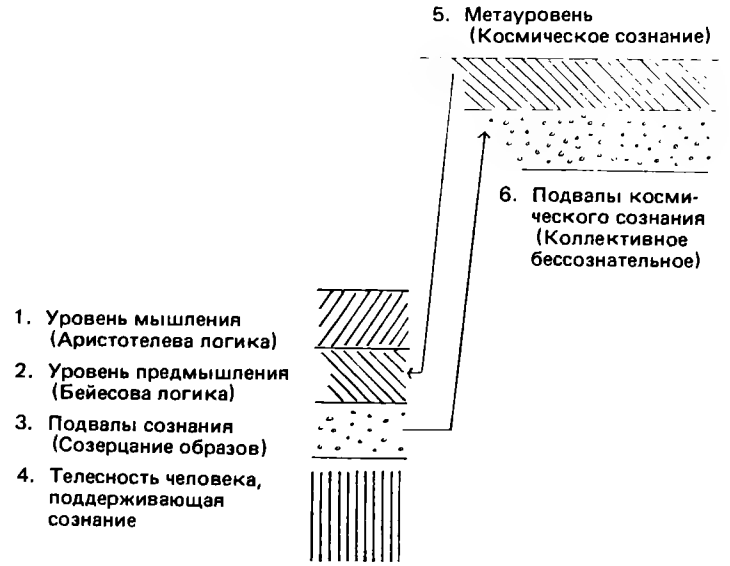


Рис. 2. Карта сознания в вероятностно ориентированной модели личности

зывать бейесовскими фильтрами). Таким образом, показывается, как «гностическая плерома» через человека, локализованного в теле — носителе смыслов, — доходит до возможности взаимодействия с реальным (готовым к социальному действию) миром земной жизни, созданной в значительной степени смыслами, запечатленными в человеке. Так возникает миф, расширяющий границы личного сознания до существования того, что в какой-то степени напоминает ноосферу, о которой так любил говорить русский ученый и философ В. И. Вернадский*. Представление о ноосфере обретает некоторую конкретность.

Первые три уровня, приведенные на рис. 2, будем называть собственно сознанием человека. Часть сознания — уровни (2) и (3) отождествимы с бессознательным. Здесь существенное от-

* Приведем здесь одну выдержку из книги Вернадского [Вернадский, 1977]:

> 121. Уже сейчас *научно* возможно... поставить в науке общий вопрос о том, является ли жизнь только земным явлением или свойственным только планетам, или же она в какой-то степени и в какой-то форме отражает явления большого масштаба, явления космических просторов, столь же глубокие и вечные, какими для нас являются атомы, энергия и материя, геометрически выявившие пространство — время (с. 113).

личие от З. Фрейда. Для него не существовало уровня (2), поскольку он не рассматривал логику порождения смыслов как самостоятельную задачу. Для него бессознательное порождалось влечением, инстинктивным по своей природе, что означало, что в игру включался прежде всего уровень (4) и уровень (3), но последний лишь в смысле развития там пансексуальной доминанты. Конфликт, трагический для личности и в то же время творческий, в широкой исторической перспективе, созревал в нашей интерпретации Фрейда при столкновении уровней (3), (4) непосредственно с уровнем (1).

Уровень (5) у нас выступает как некий неподвластный нам, спонтанно действующий и потому таинственный для нас семантический триггер. Фрейду он был не нужен, так же, как был не нужен уровень (2), через который этот триггер действует. И именно в этом смысле концепция Фрейда несла отпечаток грубого — механистического материализма. Уровень (3) у нас связан с уровнем (6) — нижним слоем космического сознания. Это сближает нас с представлениями К. Юнга о коллективном бессознательном. Но Юнг опять-таки миновал представление об уровне (2) — для него не возникала задача рассмотрения логики глубинных процессов мышления, а следовательно, космическое сознание не выступало у него в виде нарисованного у нас двухслойного пирога. Двухслойность здесь интерпретируется так: нижний слой — это мир фиксированных архетипов, это как бы наружная, защитная оболочка космического сознания, или – иначе – подвалы этого сознания; второй слой — область порождения творческих импульсов. Вход в него осуществляется через защитный слой коллективного бессознательного, где архетипы, по выражению самого Юнга, выступают в роли ключей.

Итак, в нашей модели новым, самым существенным моментом является введение уровней (2) и (5), ответственных за процесс предмышления, играющий, как это нам кажется, решающую роль в функционировании сознания. Нам представляется, что именно с помощью процессов, протекающих на этих уровнях, раскрываются смыслы в нашем сознании.

В этой работе мы будем фиксировать свое внимание почти исключительно на том, что происходит на втором уровне, полагая, что происходящее там и есть внутренний — семантический облик человека. Именно на этом уровне смыслы обретают свою действенную силу. Первого — верхнего уровня мы не будем касаться: его природа хорошо изучена и освещена в многочисленных книгах, посвященных описаниям формальных логик. Третий уровень нами подробно рассмотрен в нашей книге [Nalimov, 1982], и здесь мы вряд ли можем добавить что-либо существенно новое. Наконец, последний уровень — связь созна-

ния с физическим телом — также остается почти вне поля нашего зрения. Здесь мы сталкиваемся с тайной, к которой можно только слегка прикоснуться, не пытаясь сказать что-либо доведенное до завершенного, концептуально осмысленного. Хотя пути к такому осмысливанию все же оказалось возможным наметить (см. гл. IV, § 2).

Для того чтобы раскрыть процессы, происходящие на уровне предмышления, надо разработать язык, адекватный этим процессам. Оказалось, что таким языком может стать вероятностное исчисление смыслов. Наше описание этого исчисления будет философски окрашенным, поэтому мы будем все время делать сопоставление с *Логико-философским трактатом* Витгенштейна [Витгенштейн, 1958], пытаясь в философском ключе противопоставлять вероятностное исчисление аристотелевскому мышлению.

Предлагаемое здесь исчисление, естественно, должно обладать неким множеством исходных понятий (мы ниже даем их курсивом), набором исходных посылок, построенном на этом множестве, и неким специфическим правилом вывода. Исходные понятия не определяются — их понимание раскрывается через исходные посылки.

Наше исчисление оказалось достаточно универсальным. Оно позволяет дать формальное описание творческого процесса как некоего единого по своей природе акта, математическая структура которого остается инвариантной ко всем тем конкретным проявлениям, в которых этот акт осуществляется. Но эта работа, естественно, ограничивается рамками, заданными ее заглавием*.

§ 2. Исходные посылки

1

Будем считать, что весь воспринимаемый нами эволюционирующий мир можно рассматривать как множество текстов. Когда мы говорим о биосфере, то текстами оказываются отдельные особи, виды и другие составляющие биосферы*. Когда рассматриваем ноосферу, то текстами становятся сознания людей как в их личных, так и коллективных проявлениях.

* Ранее это исчисление, несмотря на то, что оно не было так отчетливо сформулировано, как сейчас, уже применялось для анализа семантики языкового поведения [Налимов, 1979], для описания процессов, происходящих на уровне бессознательного [Nalimov, 1982], [Налимов, Дрогалина, 1984; 1985], [Налимов, 1986а, б] и для описания биологического эволюционизма [Nalimov, 1985, 1988]. Сейчас мы возвращаемся к тому, что не было до конца разработано ранее.

2

Тексты характеризуются *дискретной* (семиотической) и *континуальной* (семантической) составляющими.

3

Семантика определяется вероятностно задаваемой структурой *смыслов*. Смыслы — это есть то, что делает знаковую систему текстом.

4

Изначально все возможные смыслы мира как-то соотнесены с линейным континуумом Кантора — числовой осью μ, на которой в порядке возрастания их величин расположены все вещественные числа. Иными словами, смыслы мира спрессованы так, как спрессованы числа на действительной оси**.

5

Спрессованность смыслов — это не распакованный (непроявленный) Мир: *семантический вакуум*.

6

Распаковывание (появление текстов) осуществляется вероятностной взвешиваемостью оси μ: разным ее участкам

* Таким образом, наш подход к эволюции биосферы оказался герменевтическим.

** Уже у Декарта мы находим высказывания о том, что смыслы несчетны [Декарт, 1950б]:

> Истины... перечислить нельзя, в чем, впрочем, и нет надобности (с. 447).

приписывается разная мера. Метрика шкалы μ предполагается изначально заданной и остающейся неизменной.

7

Соответственно, семантика каждого конкретного текста задается своей *функцией распределения* (плотностью вероятности) – $p(\mu)$. Будем полагать, что функция распределения достаточно гладкая и асимптотически приближается (если иное специально не оговорено) к оси абсцисс. В общем случае можно говорить о текстах, определяемых функцией распределения вероятности, задаваемой на многомерном пространстве.

В тексте смыслы всегда оказываются заданными избирательно. Нам не дано знать все. Напомним английскую пословицу: «Знать все — значит не знать ничего».

Функция $p(\mu)$ оказывается тем окном, через которое нам дана возможность всматриваться в семантический мир.

§ 3. Правило вывода

Изменение текста — его эволюция — связана со спонтанным появлением в некоей ситуации y фильтра $p(y/\mu)$, мультипликативно взаимодействующего с исходной функцией $p(\mu)$. Взаимодействие задается известной **формулой Бейеса:**

$$p(\mu/y)=kp(\mu)p(y/\mu),$$

где: $p(\mu/y)$ — функция распределения, определяющая семантику нового текста, возникающего после эволюционного толчка y; k — константа нормировки. Формула Бейеса в нашем случае выступает как силлогизм*: из двух посылок — $p(\mu)$ и $p(y/\mu)$ с необходимостью следует текст с новой семантикой

* Напомним здесь определение **силлогизма**, данное Аристотелем в «Первой Аналитике» [Аристотель, 1978]: (см. продолжение на с. 109)

$p(\mu/y)$. В силлогизме Бейеса, в отличие от категорического силлогизма Аристотеля, как обе посылки, так и возникающее из них следствие носят не атомарный, а вероятностно размытый характер, и хотя бы вторая из посылок носит условный (обусловленный ситуацией y), а не категорический характер.

§ 4. Некоторые пояснения к сказанному выше

Здесь уместно дать пояснения к тому, что было сказано выше. Когда мы говорим о плотности вероятности $p(\mu)$, то имеем в виду распределение по оси μ плотности нормированной меры, заключенной в интервале [0, 1]. Это обозначает, что любому участку шкалы μ может быть приписан вес, эквивалентный вероятностной мере (площади под кривой $p(\mu)$, приходящейся на соответственный участок. (Наглядно распределение плотности вероятности можно представить себе как непрерывное распределение вдоль оси μ случайной величины, заданной в виде массы, равной единице.) Введение в рассмотрение вероятностной меры позволяет сделать смыслы соизмеримыми по своей значимости для человека, если принять постулат о возможной упорядоченности смыслов по оси μ. Смысл того или иного текста, взятого в целом, оказывается заданным теми весовыми соотношениями, которые определяются функцией $p(\mu)$. Смыслы, будучи по своей природе качественными, обретают количественную характеристику. Мера — термин, имеющий не только математическое, но и философское звучание. Его философское понимание начало развиваться еще в Древней Греции (см. здесь обстоятельную статью А. Лосева [Лосев, 1964]). Мы попытались соединить философское представление о мере с математическим.

Теперь несколько поясняющих слов об условной функции распределения $p(y/\mu)$. В наших построениях мы даем ей нес-

... силлогизм же есть речь, в которой если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть (246:15—20)

В нашем случае из двух посылок $p(\mu)$ и $p(y/\mu)$ в силу того, что они оказались заданными, с необходимостью вытекает нечто новое, не содержащееся непосредственно в каждой посылке в отдельности.

колько отличную интерпретацию от общепринятой в бейесовской статистике*. У нас $p(y/\mu)$ — дает плотность распределения случайной величины y (возникающей в нашем сознании в ситуации y) при данном значении μ. Таким образом, аргументом функции $p(y/\mu)$, выполняющей роль фильтра, мы можем считать не y, а μ.

Принятая нами аксиоматика опирается на представление о континууме — множестве, не имеющем пустых мест. Здесь мы полагаемся на нашу интуицию. Сосредоточивая свое внимание на природе смыслов, мы начинаем видеть их во вездесущной неразрывной целостности. Некоторое представление о математическом понимании непрерывности континуума можно получить, сформулировав следующие утверждения: мощностью континуума обладает, скажем, множество всех действительных чисел; на этом множестве как рациональные, так и иррациональные числа обладают свойством плотности — это значит, что для любых двух действительных чисел a и b, отвечающих условию $a<b$, всегда найдется такое рациональное число r, что $a<r<b$, и такое иррациональное число ξ, что $a<\xi<b$; всякое сечение действительных чисел производится числом; такое число единственно, оно может быть по произволу отнесено как к одному, так и к другому подмножеству, являясь верхней границей одного и нижней границей другого (аксиома непрерывности Дедекинда). Упомянем здесь еще и теорему Серпиньского, которая формулируется так: никакой континуум нельзя разложить в объединение счетного семейства непересекающихся замкнутых множеств. В то же время мы знаем, что объединение двух континуумов, имеющих общую точку, есть континуум (см. Математическая энциклопедия, 1977—1985).

Из сказанного выше следует, что неразумно квантовать семантически насыщенный континуум путем его рассечения на подмножества**. Привлекательнее представляется возмож-

* В технических приложениях функция $p(y/\mu)$ задается новыми экспериментальными данными, что позволяет, в соответствии с формулой Бейеса, модифицировать априорное знание $p(\mu)$. (Подробнее о технических приложениях бейесовской статистики см., например, книгу Г. Бокса и Г. Тяо [Box and Tiao, 1973].)

** Трудности разбиения семантического континуума легко прослеживаются на истории развития западной мысли. Западноевропейская культура может рассматриваться как непрестанное раскрытие библейского мифа о «грехопадении». Вкусить от «древа познания добра и зла» — это задать вопрос, направленный на разделение единого на части. Дихотомическая пара: добро — зло превратилась в символ поведения, начертанный на флаге европейской культуры. Появились и другие, столь же серьезные дихотомические пары: истина — ложь, материализм — идеализм, рационализм — иррационализм, предопределенность — свобода воли. Но семантический континуум не разбивался так аккуратно, как хотелось бы, на дихотомические пары. Мешали дедекиндовы точки сечения, сближающие разделенное. И чем дальше шло уточнение концепций, тем больше чеканилось новых понятий, порождающих все новые и новые неприятности разделения неделимого. И тогда для наведения порядка зажигались костры под еретиками, умевшими и любившими играть на этих трудностях.

ность квантования континуума путем задания на нем различным образом распределяемой числовой меры. При таком построении мира семантической множественности каждый семантический квант-слово будет содержать весь семантический потенциал, различным образом взвешенный. Слова обретают смысловую размытость. К языку, опирающемуся на континуум смыслов, не может быть применена теорема Гёделя. Язык становится не логичным (в традиционном понимании того, что есть логика), а мифологичным. Мифологичность этого языка прежде всего в том, что он всегда остается открытым для спонтанной перестройки смысловых квантов

§ 5. Особенности вероятностного языка смыслов

1. Силлогизм Бейеса порождает язык, несущий в явном виде два дополняющих друг друга начала: континуальное (шкала μ) и дискретное (функция распределения задается отдельными — дискретными параметрами).

2. Логика оказывается числовой: в ее силлогизме стоит знак умножения, имеющий не логическое, а числовое раскрытие. Здесь — первое противостояние представлению о логике у Витгенштейна***.

3. Язык устроен так, что в его текстах исключена возможность появления атомарных смыслов: мера над семантическим континуумом задается через плотность вероятности, отсюда следует, что вероятность появления точечного смысла равна нулю. Здесь — второе противопоставление Витгенштейну****.

*** В *Трактате* Витгенштейна сказано:

4.128. Логические формулы *нечисленны*.

**** В *Трактате* читаем:

1.2. Мир распадается на факты.

2. То, что имеет место, что является фактом, — это существование атомарных фактов.

(см. продолжение на с. 112)

4. Язык случаен по самой своей сути — в нем фильтр — $p(y/\mu)$ появляется спонтанно. Это - третье противостояние Витгенштейну*.

5. Логика (числовая) не дизъюнктивна. Если разбить семантический вакуум на два подмножества, то между этими подмножествами нельзя будет поставить знака сильной дизъюнкции, поскольку, в силу аксиомы непрерывности Дедекинда, точка разбиения может быть отнесена к любому подмножеству: она является верхней границей одного из них и нижней — другого. Если обратиться к распакованному континууму, представленному функциями распределения $p_1(\mu)$ и $p_2(\mu)$, то они, строго говоря, также не могут быть разделены знаком сильной дизъюнкции, поскольку они построены на одной и той же шкале. В двух функциях распределения одни и те же участки шкалы μ будут иметь разные веса, но иногда разница между ними может оказаться и совсем небольшой, или просто отсутствующей.

6. Язык не исключает противоречия, поскольку его тексты потенциально содержат все богатство смыслов. Функция распределения $p(\mu)$ может быть устроена и так, что разным участкам шкалы придаются равные веса, несмотря на то, что эти участки могут порождать тексты, находящиеся в противоречии. Далее, в процессе эволюции текстов, в соответствии с изменяющейся ситуацией y, соотношение весов может как угодно изменяться.

7. Язык свободен от закона исключенного третьего, соответственно, свободен от жесткого разграничения истинности и ложности. Как то, что кому-то представляется истинным, так и то, что представляется ложным, построено на одном и том же семантическом континууме и отличается только заданием вероятностных мер**.

4.21. Простейшее предложение, элементарное предложение, утверждает существование атомарного факта.

4.2211. Даже если мир бесконечно сложен, так, что каждый факт состоит из бесконечного числа атомарных фактов и каждый атомарный факт из бесконечного числа объектов, — даже тогда должны быть даны объекты и атомарные факты.

* В *Трактате* говорится:

2.012. В логике нет ничего случайного: если предмет может входить в атомарный факт, то возможность этого атомарного факта должна предрешаться уже в предмете.

** У Витгенштейна в *Трактате* высказываются некоторые соображения об «образной теории» смыслов. При этом предлагается, что сама действительность обладает по отношению к образам безусловной дискриминирующей силой:

4.06. Истинным или ложным предложение может быть только будучи образом действительности. (см. продолжение на с. 113)

8. Крайне упрощается пресловутая проблема синонимии. Если значение слов задается функциями распределения, то природа слов оказывается вероятностной — два слова будут синонимами, если они корреляционно достаточно связаны***.

9. Бейесовский эволюционизм текстов является чисто логической операцией уже в силу того, что он раскрывается вне категорий физического пространства и времени (последние не являются аргументами соответствующих функций). В то же время язык бейесовского силлогизма порождает представление о собственно семантическом пространстве, носящем логический характер в силу того, что в этом пространстве развиваются логические операции надсмыслами**** .Если на семантическом пространстве задано распределение плотности вероятностной меры, то появляется возможность говорить и о семантическом поле. В лингвистике представление о семантическом поле имеет уже долгую историю. Собрание многочисленных и разноречивых определений этого понятия дано в книге Ю. Караулова [Караулов, 1976] . Но, как бы ни были разноречивы определения поля в лингвистике, они все же все исходят из представления о том, что слова не существуют в языке изолированно. Однако достаточной формализации полевых представлений в лингвистике все же достигнуто не было. Широко обсуждалось также представление о психологическом пространстве — здесь см., например, статью Дж. Уэлвуда [Welwood, 1977(b)], носящую в значительной степени обзорный характер. К. Уилбер [Wilber ,1979] ,рассматривая развитие сознания как раскрытие

6.13. Логика не теория, а отражение мира. Логика трансцендентальна.

У нас язык построен так, что он не оставляет за действительностью такой дискриминирующей силы. Язык вероятностных представлений пытается охватить Мир через размытость смыслов.

*** В *Трактате* не идет речи о синонимии, ибо:

2.061. Атомарные факты независимы друг от друга.

**** Рассматриваемое здесь пространство мы называем семантическим, поскольку оно семантически насыщено (см. предпосылку 4). Иными словами, это пространство не остается нейтральным по отношению к развивающимся в нем семантическим процессам. Если провести сравнение с физикой, то можно увидеть, что современная психология находится на уровне ньютоновских представлений, согласно которым материя находилась в пустом — нейтральном по отношению к ней пространстве. Бихевиоризм и возник потому, что признавалось существование только физического пространства, остающегося семантически нейтральным. Соответственно в бихевиористической психологии изучается не само сознание, а действие (behavior — поведение), являющееся откликом на стимул в определенной ситуации.

В книге физика Ф. Капры [Capra, 1983], критикующей современную общенаучную парадигму, остающуюся (если исключить физику) в системе ньютоновских представлений, есть глава, называемая «Ньютоновская психология».

его различных уровней, также по существу говорит о психологических пространствах. В книге Ламы Анагарика Говинды [Govinda, 1984] речь идет о древнеиндийских и особенно буддийских представлениях о внутренних многомерных, — как говорит автор, — пространствах, достигаемых в медитационных состояниях. Наконец, сама трансперсональная психология, о которой мы уже так много говорили выше, становится возможной только в том случае, когда мы оказываемся готовыми допустить существование того психологического пространства, на котором раскрываются трансличностные состояния сознания. Но все же обращение к пространственным представлениям носит чаще всего чисто описательный и потому недостаточно четкий характер*.

Наш подход отличен от соответствующих разработок в лингвистике и стоит ближе к хорошо разработанным и отчетливо установившимся представлениям о поле в современной физике. Физическое поле рассматривается как некоторая реальность. Его характеристики размазаны по всей той области пространства, где есть поле. Состояние поля должно быть задано в каждой точке соответствующего пространства. Величина, по которой определяется проявление физического поля в целом, называется полевой функцией. У нас есть основание говорить о семантическом поле, поскольку оказалось возможным ввести функцию распределения $p(\mu)$, выполняющую роль семантической полевой функции. В отличие от лингвистических и психологических представлений, у нас, как и в физике, поле при своем проявлении не членится, а проявляется через задаваемую на нем величину.

10. Смысл — это самое важное понятие нашего тезауруса. Силлогизм Бейеса устроен так, что позволяет следить за изменением непосредственно самих смыслов в текстах. В этом коренное отличие от традиционной логики, где операции производятся над знаками, а смыслы возникают только из понимания предложений**.

---

* Создается впечатление, что термин **многомерность** иногда употребляется неуместно — там, где речь идет не о многомерности, а только о многослойности такого типа, как это показано выше, на рис. 2. Если мы говорим о n-мерном пространстве, то это значит, что точку этого пространства мы готовы задать упорядоченной совокупностью n чисел. Обращаться к многомерному пространству естественно, когда мы готовы задать на его точках содержательно интерпретируемую полевую функцию.

** Вот что мы читаем в *Трактате* по этому поводу:

> 3.33. В логическом синтаксисе значение знака не должно играть никакой роли; должна быть возможна разработка логического синтаксиса без всякого упоминания о *значении* знака; она должна предполагать *только* описание выражений.

Отметим здесь, что природа смысла оказалась недостаточно раскрытой в парадигме нашей культуры. Впервые это понятие было подвергнуто серьезному анализу с позиций сурового логика в работах Г. Фреге. Он, как известно, ввел представление о семантическом треугольнике, вершинами которого являются: имя (выражение какого-либо языка), обозначаемое (денотат) и смысл. В его работе [Фреге, 1977] читаем:

> ... в идеальной знаковой системе всякому выражению должен соответствовать только один определенный смысл (с. 184).
>
> *Денотатом предложения является его истинное значение, а смыслом — некоторое суждение* (с. 210).

Однако, в рамках формальной семантики все же не удалось создать теорию смысла при широкой постановке этой задачи. Трудности, связанные с формально-логическим пониманием того, что есть смысл, можно иллюстрировать следующими высказываниями У. Куайна, американского логика, математика и философа [Quine, 1953]:

> Для теории смысла критическим является вопрос о природе его объектов: какого сорта вещами являются смыслы? Веским основанием, необходимым для обсуждения темы, может оказаться прежняя ошибка, находящая свое выражение в стремлении проводить разграничение между смыслом и референцией /указанием на предмет обозначения/. Как только теория смысла была четко отделена от референции, то это означало, что прямой задачей теории смыслов является синонимия лингвистических форм и аналитика утверждений; смысл сам по себе как неясная промежуточная сущность легко может быть отброшен (с. 22).
>
> Смыслы часто путали с соотнесением, и это позволяло принимать понятие «смысла» без обсуждения. Люди полагают, что смысл слова «человек» столь же ощутим, как наш сосед, а смысл словосочетания «Вечерняя Звезда» столь же ясен, как звезда в небе. Кроме того, считается, что сомневаться в смыслах или отрекаться от них — значит полагать, что существует мир, в котором есть только язык и ничего, на что язык мог бы указывать. На самом деле мы можем признать существование целого мира объектов и позволить частным и общим терминам разным образом указывать на эти объекты так, как нам это понравится, причем о смысле мы даже не будем упоминать.
>
> Объект, названный частным или общим термином, может быть чем угодно под солнцем. Существование смыслов предусматривает, однако, что они есть сущности особого рода: смысл выражения есть выраженная идея. Современные лингвисты почти все сходятся на том, что идея идеи, идея мысленного двойника лингвистической формы

совершенно бесполезна, а может быть, и вредна для лингвистической науки. Я думаю, бихевиористы правы, полагая, что говорить об идеях вредно даже для психологии (с. 47–48).

Наверное, нам надо согласиться с высказываниями Г. Л. Тульчинского [Тульчинский, 1985] о том, что достигнутый в последнее время успех в логической семантике связан с редукцией терминов теории смыслов к терминам теории референций. Нас этот подход мало интересует. Мы хотим осмыслить природу смыслов не в их редуцированной форме, а в широком — вселенском звучании, близком современной герменевтике.

Отметим здесь, что еще и Витгенштейн понимал, что представление о смыслах нельзя развить, опираясь только на формальную логику. Последняя, согласно его представлениям, «образует логическое предложение одно из другого, не заботясь «о смысле и значении» (6.126). Он пытался, как мы об этом уже говорили выше, набросать контуры образной теории смыслов. В *Трактате* читаем следующие относящиеся сюда слова:

> 2.1. Мы создаем для себя образы фактов.
>
> 2.11. Образ изображает факты в логическом пространстве, т. е. в пространстве существования, или несуществования атомарных фактов.
>
> 2.141. Образ состоит в том, что его элементы соединяются друг с другом определенным способом.
>
> 2.1512. ... образ связан с действительностью; он достигает ее.
>
> 2.221. То, что образ изображает, есть его смысл.

Не без некоторого удивления мы замечаем, что образная теория смыслов, по-видимому, в чем-то соприкасается с нашими представлениями о подвалах сознания. Правда, природа образов у Витгенштейна все же остается недостаточно раскрытой*. Можно думать, что он обратился к ней для того, чтобы как-то связать представление о смыслах с действительностью: «Образ есть модель действительности» [2.12]. Значительно более отчетливо говорится об образах у Гегеля. Напомним здесь, о приведенных выше его высказываниях (см. гл. I, § 5) о воображении, об образах и о тайниках, из которых эти образы появляются на поверхности сознания. Еще раньше о роли воображения и созерцания много и совсем не просто говорил Кант — к его высказываниям мы обратимся в § 9 этой главы. Непосредственно перед Витгенштейном стоит Ницше, который говорил о том, что процесс мышления начинается с возникновения образа — его высказывания мы также приведем в § 9. Ясперс писал о том, что именно через язык воображения мы соприкасаемся с реальностью (см. его высказывание, приведенное во *Введении* в книгу).

* На русском языке анализ образной теории смыслов Витгенштейна дан в книге М. С. Козловой *Философия и язык* [Козлова, 1972].

Изучая природу сознания, мы здесь не будем останавливаться на рассмотрении современных логико-семантических концепций смысла, возникающих на пересечении аналитической философии, логики и лингвистики. Подробный и достаточно критический анализ этих концепций дан в книге литовского философа – Р. Павилёниса [Павилёнис, 1983]. Его собственная система представлений, сформулированная скорее всего не как законченная система взглядов, а как исследовательская программа, во многом близка нашим представлениям. Он говорит о смысле как о некоем непрерывном невербальном конструкте и об осмысливании как об интерпретации в индивидуальной концептуальной системе*, что, естественно, допускает качественные различия в интерпретации одних и тех же языковых выражений. Дальше автор подчеркивает связь теории смысла с гносеологией. В конце книги говорится:

> Логико-философский анализ языка, если он стремится к объяснению связи мысли, языка и мира, должен быть анализом роли и места языка в процессе познания (с. 264).

Отметим здесь еще одно из высказываний о природе смысла, в какой-то степени смыкающееся с нашими представлениями:

> Смысл есть сеть значений в определенных позициях и оперативный алгоритм для решения проблем [Köhler, 1983, S. 245].

Подчеркнем, что природа смысла может быть раскрыта только через одновременный анализ семантической триады: смысл, текст, язык. Мы можем сказать, что смыслы, порожденные человеком, оказались раскрывшимися во всем том многообразии культур — больших текстов, которые существовали когда-либо или существуют теперь. Текстовое раскрытие смыслов происходит через те знаковые системы, которые мы готовы воспринимать как языки. Таким образом, каждый элемент

* Автор разъясняет, что

> ...построение концептуальной системы есть... вместе с тем и построение концепта-функции, воплощающей выбор, предпочтение, отдаваемое в данной системе определенному концепту или определенной концептуальной структуре в качестве *мнения* носителя языка — к какому бы аспекту восприятия и познания мира оно ни относилось (с. 240).

Развиваемая нами бейесовская модель, кажется, как раз и выступает как формализация того, что в приведенной здесь цитате названо концепта-функцией.

указанной выше триады раскрывается через два других. Включая в триаду язык, мы вносим представление о том, что сама триада становится возможной только когда есть наблюдатель—носитель сознания, воспринимающий тексты и оценивающий смыслы. Триада становится синонимом сознания.

Если мы теперь хотим говорить о смыслах нашего Мира в целом, то его природе надо будет приписать текстово-языковую структуру. Здесь мы перекликаемся с герменевтической философией Хайдеггера: его теория познания исходит из представления о Мире как о своеобразном онтологизированном тексте [Wilson, 1981]. Соответственно, сознание человека, раскрывающее смыслы через тексты, выступает перед нами как языковое начало — нам становится понятной метафора Хайдеггера-Рикёра: Человек есть язык (см. предисловие редактора к книге [Ricouer, 1974]). Именно с этих слов мы и начинали нашу предыдущую книгу [Nalimov, 1985].

11. Логика бейесовского силлогизма с точки зрения аристотелевой логики нелогична. Возможна ли нелогичная логика?

В *Трактате* Витгенштейна читаем:

> 3.03. Мы не можем мыслить ничего нелогического, так как иначе мы должны были бы нелогически мыслить.
>
> 3.032. Изобразить в языке нечто «противоречащее логике» так же невозможно, как нельзя в геометрии посредством ее координат изобразить фигуру, противоречащую законам пространства, или дать координаты несуществующей точки.

Исходя из всего сказанного нами выше, оказывается, что можно предложить формально безупречное исчисление, которое будет находиться в явном противостоянии логике Аристотеля и, что главное, об этом исчислении можно спокойно говорить на языке аристотелевой логики. И, более того, можно показать, что эти две логики сосуществуют вместе в сознании человека.

Утверждая последнее, мы исходим из упоминавшейся уже выше трехуровневой модели сознания.

Процесс порождения или понимания текста — это всегда творческая акция. С нее начинается создание новых текстов, и ею завершается их понимание. Все это осуществляется в подвалах сознания, где мы непосредственно взаимодействуем с образами. Для нас, людей современной культуры, это чаще всего неосознаваемый процесс, скрытый под покровом логически структурированного восприятия Мира. Осознаваемый выход в подвалы сознания осуществляется в измененных состояниях сознания, возникающих с помощью, скажем, медитации.

Пережитое в подвалах сознания передается на уровень предмышления, где таким образом создается обстановка, благоприятная для появления тех или иных фильтров, фигурирующих в бейесовской логике. Вновь возникающая система ценностных представлений, характеризуемая функцией $p(\mu/y)$, огрубляясь, редуцируется к точечным — атомарным фактам (точечным значениям начинают соответствовать те участки шкалы μ, на которых фиксируются большие массы плотности вероятности, участки с малыми массами просто опускаются — выходят из языковой игры). Точечные значения передаются на верхний уровень, где они выступают в роли исходных предпосылок, позволяющих строить логические высказывания уже в соответствии с логикой Аристотеля.

Редукция – это серьезное огрубление смыслов. Но она необходима для построения изящных концепций. За строгость мысли приходится дорого платить — потеря гибкости в переоценке смыслов, легко допускаемая в бейесовской логике, теряется в надводной, видимой нами части айсберга сознания, и здесь легко соскользнуть к догматизму.

Выход на вершину надводной части сознания – это не единственно возможное, исконно заложенное проявление нашей природы. Скорее всего, это не более, чем наследие эллинизма, закрепленное средневековым христианством (Блаженный Августин, Фома Аквинский, монастырские схоласты, отточившие логическую мысль). Возможен диалог, а следовательно, и само завершение мышления на уровне спонтанно возникающих представлений, не поддающихся логическому структурированию аристотелевского типа. Один из примеров — это дзэнские приемы раскрытия смыслов, осуществляемые с помощью коанов, или мондо (беседы огневой скорости, при которой логически структурированная мысль не успевает созреть). Вот один из примеров дзэнского ученичества [Joslyn, 1975]:

> Когда мы говорим, что некоторое действие происходит «спонтанно», или «оригинально», не говорим ли мы, что оно представляется не имеющим прецедента во времени, или, что кажется возникшим вне причинности в ее пространственном контексте? Не говорим ли мы, что оно возникло из ничего: из незахламленной основы? Овладение практикой дзэн часто рассматривается скорее как «разучение», чем «обучение». Если мы разучиваемся воспринимать нашу захламленную основу, не будем ли мы воспринимать пребывание здесь-и-теперь как не имеющее начала и конца, или как возникающее и кончающееся с каждым воспринимаемым нами образом?
>
> Пока как будто все ясно. Но что относительно эго? Что относительно нужд и проблем зрелого мира? Если вы пытаетесь остаться в совершенно однородной и пустой основе, как сможете вы жить в мире причинностей, планов, успехов и разочарований? Если вы соприкоснетесь с дзэн-мастером в состоянии самадхи (глубокой медитации), когда вы совершенно спокойны и свободны от эго, он может неожиданно ударить вас и спросить: «Что есть то, что испытывает теперь боль?» или «Как

это, оказывается возможным, что ваше не-эго испытывает гнев?» Может быть, вы сможете понять что-либо, если такое случится с вами (с. 242).

Другой пример — логика гностицизма в раннем христианстве. В Евангелии от Филиппа [Трофимова, 1979] мы читаем высказывания, хорошо согласующиеся с тем, что мы говорили о логике вероятностного исчисления:

> 10. Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хороши, и плохие не плохи, и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть. Поэтому каждый будет разочарован в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, — неразорванные, вечные (с. 171).

Замыкание мышления на подвалы сознания позволяет связать нашу интеллектуальную деятельность непосредственно с телесным состоянием человека. Выход в те измененные состояния, где раскрываются процессы, происходящие в подвалах сознания, может осуществляться не только спонтанно (как это имеет место у творчески высокоодаренных личностей), но и направленно, через воздействие на телесное состояние — релаксацию, сенсорную депривацию, концентрацию на собственном дыхании, или специальными физическими упражнениями, или, наконец, в моменты экстремальных нагрузок спортсменов [Murphy and White, 1978], или даже под действием психоделических средств — об этом мы уже говорили выше (гл. I, § 7), рассматривая концепцию Грофа. В системе наших представлений все это многообразие путей связано с одним процессом — изменением собственного времени (см. гл. IV, § 5, а также [Nalimov, 1982]).

12. Нашей конечной задачей является построение теории смыслов. Теория должна возникнуть в результате интерпретации языка исчисления смыслов. Такая интерпретация была уже начата нами раньше [Налимов, 1979; Nalimov, 1981, 1982, 1985] — еще тогда, когда само исчисление смыслов не было достаточно строго очерчено. Интерпретация должна быть завершена через понимание природы человека. Архитектоника личности — это архитектоника смыслов, воплощенных в личности — демиургической носительнице смыслов.

§ 6. Объясняющая сила вероятностной теории смыслов

В этом разделе мы вернемся к своим прежним работам и, опираясь на них, покажем объясняющую силу бейесовского силлогизма.

А. Модель обыденного языка

Лет пятнадцать тому назад я впервые соприкоснулся с проблемой искусственного интеллекта. Тогда для меня на передний план выдвинулся вопрос о том, как мы, люди, понимаем друг друга, когда говорим на языке, слова которого семантически полиморфны. Как, например, русские угадывают тот или иной, относящийся к данной фразе, смысл английского слова set, если в большом англо-русском словаре его смысл разъясняется через 1816 слов? Ответом на подобные вопросы явились наши книги [Налимов, 1978, 1979]. В них было показано, что понимание осуществляется через возникновение фильтра $p(y/\mu)$, сужающего словарный смысл слова $p(\mu)$ в ситуации, задаваемой некоторым конкретным текстом y. Ведя беседу, мы оказываемся вовлеченными в языковую игру, погружая важные для нас слова в те или иные фразы, раскрывающие различные аспекты смыслов.

Языковые игры могут не только сужать, но и расширять смыслы слов. В этом случае фильтры, отвечающие некоторой новой ситуации, придают высокий уровень значимости словарно не проявленным (в данном слове) участкам шкалы μ. Мы готовы говорить, что в такой ситуации происходит перенос на слово смысла из окружающего его текста, но перенести на слово можно только тот смысл, к восприятию которого оно потенциально готово. Вот отрывок из стихотворения М. Цветаевой:

Я вижу тусклых вод возвышенное лоно
И тусклый небосвод, знакомый наизусть.

Слово наизусть здесь приобретает новый смысл: оказывается, что наизусть можно быть знакомым с чем-то таким, что наизусть на самом деле не выучивается.

Другой прием расширения смысла — это создание нового, двухсловного термина. На наших глазах таким вновь отчеканенным термином оказалось словосочетание искусственный

интеллект, которое одно время многим представлялось семантически противоестественным, поскольку оно объединяло как бы два принципиально разных начала. В нашей системе представлений смысл этого термина надо рассматривать как задаваемый двумерной функцией распределения $p(\mu_1, \mu_2)$, раскрывающей корреляционную связанность двух вероятностно упорядоченных смысловых структур. Мы в наших последних работах ввели новый двумерный термин — **силлогизм Бейеса**, связывающий смыслы, ранее остававшиеся несвязанными. Теперь мы занимаемся раскрытием этой связи. Возникает, на первый взгляд, странная процедура — сначала, на уровне интуитивных догадок, чеканится новый термин, а потом он наполняется содержанием.

Языковая игра может затянуться и обратиться в целый курс лекций. Не так давно один профессор обратился ко мне примерно со следующими словами:

> Я только что начал читать курс лекций по вирусологии, и один студент меня спросил: «А как строго и точно можно определить, что есть вирус?» Я оказался в затруднении — не могу найти исчерпывающего определения.

Мой ответ прозвучал так: «Скажите Вашему студенту, что ему надо прослушать весь Ваш курс — это и будет ответом на его вопрос».

Сейчас передо мной лежит четырехтомное тбилисское издание — *Бессознательное* [1978, 1985]. Это издание отнюдь не монография, раскрывающая глубокую теоретическую и экспериментальную разработку темы. Скорее здесь только преддверие к ней, написанное большим коллективом авторов для того, чтобы разъяснить смысл остающегося неясным для психологов термина, оправдать его, придать ему содержательное — научное звучание. Это как бы фрагмент некоего гигантского словаря, создаваемого для толкования вновь возникающего понятия — уже отчеканенного, но еще семантически не наполненного. Теперь представьте себе, что к нам на Землю пришел бы запрос о смысле слова бессознательное откуда-то, совсем из другой, инопланетной цивилизации. Мы в ответ на него, наверное, отправили бы упомянутое выше четырехтомное издание, извинившись за то, что оно все же еще не полное (в нем не отражены, например, взгляды трансперсональных психологов). Четырехтомник включает в себя 2726 страниц, содержащих около одного миллиона слов (часть из них, правда, с многократными повторами, но не будем забывать, что слова в своих повторах часто обретают и новое звучание). Инопланетянину, желающему понять это издание, нужно будет составить тезаурус существенных слов и оценить их смыслы через другие

словари и словароподобные издания. Так появится еще один тезаурус, смысл слов которого надо будет опять оценивать, и так далее... Мы не разобьем семантическое поле на непересекающиеся замкнутые подмножества. Не без некоторого удивления инопланетянин, наверное, заметит, что наполнение смыслом термина **бессознательное** началось раньше, чем был осмыслен термин **сознание.** Еще больше будет его удивление, когда он поймет, что представление о бессознательном введено для того, чтобы лучше осмыслить природу сознания.

Разобранный здесь случай, может быть, и выглядит несколько гротескно, но ведь с подобной ситуацией, вероятно, придется столкнуться при семантическом насыщении искусственного интеллекта?

Мы, люди, справляемся с подобной ситуацией скорее на уровне предмышления, чем на уровне собственно логического мышления. На семантически наполненном линейном континууме Кантора строится функция распределения $p(\mu)$, приглушая одни смыслы и усиливая другие, передаваемые на уровень мышления. Но как только ситуация меняется, происходит перераспределение весов, задающих значимость смыслов. Упомянутый выше четырехтомник — это блуждание по семантической шкале μ, направленное на то, чтобы придать значимые веса отдельным ее участкам. Чеканка термина **бессознательное** примет более или менее завершенный характер, как только появятся концептуально хорошо обусловленные взвешенности смыслов.

Нам хочется думать, что сказанное здесь уже в значительной степени оправдывает принятую нами аксиоматику. Образ математического континуума несет в себе то представление о спрессованности, которое хочется положить в основу концепции семантического поля, не поддающегося дискретному разбиению. Тогда разграничение смыслов будет задаваться не разделением, а вероятностным взвешиванием, задаваемым на всей шкале.

Ранее уже упоминалось о том, что развивать вероятностный подход к пониманию языка мы начали еще в 60-х годах (первая книга на эту тему была опубликована в 1974 году). Теперь выяснилось, что наш подход имеет много общего с программой, недавно сформулированной американским философом Саппесом [Suppes, 1984]:

> Мой основной тезис, касающийся языка, многим кажется радикальным и неприемлемым. Он состоит в том, что вероятностные аспекты являются центральными для всех глобальных аспектов языка: фонологии, синтаксиса, семантики и просодии. С философской точки зрения, такое отношение к семантике больше всего отличается от взглядов, господствовавших в философии языка на протяжении последних десятилетий (с. 135).

Б. Теория понимания*

В нашей модели, что следует из сказанного выше, понимание — это порождение новых фильтров $p(y/\mu)$, отвечающих новым ситуациям y, задаваемым не только новыми текстами, но и новыми жизненными условиями. Это всегда порождение новых текстов, или, говоря словами Хайдеггера, проектирование, забегание вперед себя. Причем не только и не столько гносеологический, сколько онтологический процесс: понимание смыслов — это всегда о в л а д е н и е смыслами, осуществляемое путем распаковки исконно заложенного в мироздании. Новые тексты и раскрывшиеся через них новые смыслы создают новые условия бытия человека (здесь мы, кажется, опять подходим близко к представлениям Хайдеггера). Напомним еще раз, что в нашей системе представлений понимание и творчество — синонимы. Оба этих процесса раскрываются через бейесовскую логику. Собственно понимание — это п е р е п о н и м а н и е того, что ранее уже было кем-то понято — распаковано на смысловом континууме. Собственно творчество — это н е п о с р е д с т в е н н а я распаковка того, что оставалось на семантическом континууме еще скрытым под малыми весами.

Теперь вернемся к нашей схеме функционирования сознания, представленной на рис. 2. Мы можем сказать, что процесс понимания осуществляется на всех обозначаемых там уровнях, включая, естественно, и уровень (5), где человек выходит за границы своей привычной семантической капсулизации и соприкасается с трансцендентным отображением самого себя.

Творчество, т. е. порождение и раскрытие новых идей мы тоже будем рассматривать как процесс понимания. Представьте, скажем, что перед вами лежит работа по математике или теоретической физике, развивающая новые идеи. Если мы хотим проследить путь развития этих идей, то естественно будет начать с уровня (3), где происходит созерцание образов, которые с точки зрения здравого смысла, порождаемого логицизмом нашей культуры, не имеют, казалось бы, никакого отношения к рассматриваемой проблеме. Дальше можно полагать, что какие-то импульсы передаются с уровня (3) на уровень (2), где происходит бейесовское осмысливание новой ситуации, находящее свое выражение в изменении отношения к смыслам — новые смыслы обретают большую вероятностную меру, прежние — меркнут. (Так возникли, например, неевклидовы геометрии — пятый постулат потерял свое безусловное значение, существенные значения обрели альтернативные высказывания, которые в течение двух тысячелетий находились где-то на хвостовой части функции распределения). Процессы, происходящие на уровне (3) и (2), поддерживаются, с одной стороны, эмоциональной настроенностью, порождаемой телесным уровнем (4), с другой стороны, они замыкаются на космическое сознание, т. е. на уровень (5). Вновь полученная (в новой ситуации y) функция распределения $p(\mu/y)$ редуцируется, как мы об этом уже говорили ранее, к атомарным смыслам, передаваемым на уровень (1), где все завершается построением логически завершенных структур.

* Традиционно принятое изложение теории понимания можно найти в книге С. С. Гусева и Г. Л. Тульчинского *Проблема понимания в философии* [Гусев, Тульчинский, 1985].

Иллюстрируем все сказанное здесь словами из письма А. Эйнштейна, адресованного им Ж. Адамару, проводившему анкетный опрос математиков о процессе их творчества [Адамар, 1970]:

> Слова, написанные или произнесенные, не играют, видимо, ни малейшей роли в механизме моего мышления. Психическими элементами мышления являются некоторые, более или менее ясные, знаки или образы, которые могут быть «по желанию» воспроизведены и скомбинированы (с. 80).

Как видите, творчество Эйнштейна начиналось на уровне (3). Приведем здесь еще высказывания Адамара об одном из открытий Галуа (Э. Галуа был совершенно удивительным математиком. Погиб в возрасте 20 лет.):

> Но в связи с тем, что непосредственно касается нашей темы, рассмотрим отрывок из письма, написанного Галуа его другу, где он формулирует теорему о «периодах» некоторого класса интегралов. Эта теорема, ясная для нас, не могла быть понята учеными, жившими в эпоху Галуа: эти «периоды» не имели смысла при состоянии науки того времени; они приобрели смысл лишь благодаря некоторым принципам теории функций, теперь классическим, но открытым четверть века спустя после смерти Галуа. Итак, нужно допустить: 1) что Галуа должен был каким-то образом составить себе представление об этих принципах; 2) что они должны были остаться для него неосознанными, так как на них у него нет и намёка, хотя они сами по себе составляют важное открытие (с. 112).

Здесь мы имеем пример того, как забегание вперед становится возможным и для математического творчества, причем оказывается, что оно по своей длительности может охватывать четверть века. Такое забегание вперед только и может быть неосознанным — оно не может совершаться непосредственно на уровне (1), так как там все должно быть осмыслено и обосновано с той строгостью и ясностью, которую требует аристотелева логика.

Наверное, в качестве иллюстрации к сказанному нами выше нужно было бы процитировать здесь всю книгу Адамара

о психологии математического творчества, но мы и так привели слишком большие выдержки.

Теперь, если кто-то захочет понять логически завершенную концепцию, то он должен будет пройти весь очерченный выше путь в обратном направлении.

С уровня (1) понимающий должен будет спуститься на уровень (2) и дальше, после получения фильтра бейесовского понимания с уровня (5) перейти на уровень (3) — откуда эхо удовлетворения о понятом должно прозвучать в телесно порождаемых эмоциях уровня (4).

В нашей книге [Nalimov, 1981] мы уже говорили о том, сколь сложным оказался процесс понимания преобразований Лоренца, завершившийся созданием Эйнштейном специальной теории относительности, и как сложно протекал процесс понимания последней.

Если мы теперь обратимся к философским и религиозно-философским текстам, то заметим, что они важны для нас не просто как некоторые факты истории, а как узловые точки человеческой мысли, которые можно без конца реинтерпретировать. Может быть, вся философская мысль есть не более чем некий процесс нескончаемой реинтерпретации того, что уже было ранее сказано — а кто первый сказал что-то очень важное, мы не знаем. Все уходит своими корнями в теряющиеся в тысячелетиях проявления общечеловеческой мудрости, связанной каким-то образом с юнговскими архетипами коллективного, или в наших словах — космического бессознательного. И мы в своей последней книге [Nalimov, 1985] не удержались от того, чтобы еще раз реинтерпретировать Анаксагора, стоявшего у истоков греческой мысли.

Все сказанное здесь свидетельствует лишь о том, что понимание — это сущность человека. Сущность, реализуемая в разноликости многих уровней сознания. В разных культурах, по-видимому, понимание различным образом распределялось по уровням сознания. В культурах Востока мы встречаемся с хорошо разработанной и необычайно широко применяемой практикой медитации и с достаточно критическим отношением к дискретно-логическому, дихотомическому мышлению. Это значит, что в самой парадигме восточных культур оказалось заложенным привилегированное отношение к уровням (3)--(4) в овладении смыслами или, может быть, точнее, в освобождении от их бремени, что открывало путь к трансценденции — выходу в безличное космическое сознание. В нашей — западной культуре логицизм, поддержанный в свое время христианской мыслью, оттеснил в Новое время на задний план медитационную практику, сохранившуюся ранее, правда, главным образом в монастырях и орденах. Западная культура стала по преимуществу культурой аристотелевой логики*. Обращение к глубинным уровням сознания, конечно, было всегда, иначе не было бы творчества. Но процесс обращения к дологическим уровням сознания протекал спонтанно — ему специально не обучали. И только в последние десятилетия, в США в основном, возродился серьезный интерес к медитации. В этом, нам представляется, проявляется тенденция к гармонизации функционирования сознания, к устранению разбалансированности — того перекоса, который все же возник в результате культивирования панлогицизма.

Мы, наверное, должны отдавать себе отчет в том, что за изящество логической мысли подчас приходится дорого платить. Многие важные для нашего бытия представления остаются несхватываемыми на уровне аристотелева мышления. Одним из примеров может быть наше представление о свободе воли. Эту тему мы уже рассматривали подробно в нашей книге [Nalimov, 1982, гл. 2]; сейчас повторим ее коротко.

Еще Гегель обратил внимание на то, что идея свободы в большей степени, чем какая-либо другая, подвержена «величайшим недоразумениям». И действительно, западный мыслитель, в соответствии с требованиями логики, всегда, и конечно тщетно, пытается отделить собственно свободное поведение от детерминированного. В вероятностной логике в этом нет необходимости. Силлогизм Бейеса позволяет свободно генерируемому фильтру — $p(y/\mu)$ взаимодействовать с детерминированной составляющей $p(\mu)$, порожденной всем прошлым культуры, воспитанием и пр. Таким образом, при возникновении всякой новой, достаточно серьезной ситуации y происходит мультипликативное смешивание предначертанного (судьбинного) начала со свободой выбора — спонтанным началом. Из сказанного здесь следует, что представление о свободе на внутренних уровнях сознания обладает большей ясностью, чем на уровне аристотелева мышления. Это предположение было подтверждено нашими экспериментальными исследованиями. В них мы воспользовались медитацией, направляемой такими ключевыми словами, как свобода, рабство, достоинство**. Оказалось, что постмедитационные протоколы на слово свобода

* Характерно, что в старой России в гимназиях преподавались древнегреческий и латинский языки, а санскрит -- непосредственный прародитель русского языка — оставался в стороне. Соответственно, обстоятельно изучалась эллинская культура и ни слова не говорилось о культуре Востока.

** Подробное описание этих экспериментов опять-таки дано в нашей книге [Nalimov, 1982, гл. 13], а также в статье [Налимов, Кузнецов и Дрогалина, 1978].

чаще всего носят метафорический характер*. В них постоянно встречаются такие слова как свет, радость, полет, парение... Ощущается глубокая удовлетворенность пережитым... Сравнение частоты появления слов из тезауруса наших протоколов с частотой слов, поясняющих слово свобода в толковом словаре русского языка Ожегова, показало, что мы имеем дело с двоемыслием. Толковый словарь отражает парадигму, заданную на уровне (1); протоколы наших экспериментов отражают непосредственное погружение в подвалы сознания, приглушенные в существующей культуре ее всеподавляющим логицизмом. Оказывается, что в глубинах сознания человек готов и к иному, не логически понимаемому, а непосредственно переживаемому — романтическому пониманию того, что есть свобода.

Теперь несколько слов о нирване — одном из труднейших для нас восточных понятий. Смысл его опять-таки легко раскрывается в бейесовской логике. Устремленность к нирване — это отказ от привязанностей, или — иначе — стремление к сглаживанию кармически заданной селективности в системе ценностных представлений. Нирвана достигается, когда система личностных ценностных представлений $p(\mu)$ вырождается в неусеченное (устремляющееся в бесконечность) прямоугольное распределение. При этом, в силу условий нормировки, отрезок, отсекаемый по оси ординат прямой, задающей это распределение, будет стремиться к нулю. Строго говоря, само представление о функции распределения $p(\mu)$ теряет свой смысл, и порождение любого фильтра $p(y/\mu)$ становится просто бессмысленной задачей. Индивидуальность умирает естественной смертью, она превращается в ничто или во все, лишившись ценностных предпочтений. Смыслы исчезают, потеряв селективность в их оценке. Семантический континуум возвращается в свое нераспакованное состояние. Но так открывается возможность трансценденции — выхода в деперсонализированное космическое сознание, лишенное земных смыслов. Об этом сознании извечно мечтал человек**. К представлению о нем он приходил каждый раз, когда задумывался о смерти. Но это состояние сознания уже абсолютно невыразимо на нашем языке; это уже мир небытийного Бытия. Бытия, свободного от делания, а следовательно, неспособного к распаковке семантического континуума, порождающего наш язык. Нам хочется допустить существование того, что мы не в состоянии вообразить. К этому зовет нас наш внутренний голос. Наша фантазия готова уносить нас и в невообразимое. Для нас предельная реальность в один прекрасный момент может стать более реальной, чем привычная реальность реального. В этом — чудо сознания. Вероятностная модель сознания здесь может нам помочь лишь совсем немного — она слегка очерчивает то, что скрыто от нашего непосредственного взора.

* В медитациях принимали участие и профессионалы — художники. Их постмедитационные рисунки, символичные по своему характеру, оказались в хорошем согласии с вербальными протоколами.

** В ветхозаветной традиции это представление о Рае до грехопадения, когда еще не были съедены плоды с древа познания и смыслы оставались еще не открывшимися человеку.

Но вернемся ненадолго к понятию свобода. Для человека, находящегося в нирване, т. е. в состоянии абсолютной свободы, теряет смысл само понятие «свобода». Какой смысл говорить о свободе выбора фильтра $p(y/\mu)$, если $p(\mu)$ вырождается в равномерное распределение, стремящееся к нулю? Если свобода состоит в свободе выбора фильтра, то свободным может быть только несвободный человек. В этом — парадоксальность понятия свободы. Но этот парадокс легко высвечивается, если мы скажем, что свобода - это не более чем один из модусов нашего Бытия, где все мы не свободны от смыслов. Овладевая смыслами, мы всегда становимся не свободными от них.

От понимания текстов (в их широком значении) можно перейти к пониманию собственно концепций. Механизм понимания здесь остается таким же. Можно, скажем, поставить вопрос: являлся ли Лысенко дарвинистом? Наш ответ на этот вопрос будет положительным. Теория Дарвина построена не как исчисление. Она основана на некоторых размытых (никогда четко не определяемых) понятиях, которым в процессе концептуализации оказалась приданной различная степень значимости. К восприятию теории эволюции Дарвина Лысенко подошел с каких-то своих, глубоко личных позиций. Его фильтр предпочтения оказался таким, что основная масса плотности вероятности функции $p(y/\mu)$ попадала на хвостовую часть распределения $p(\mu)$, определявшего построения самого Дарвина. Так получился лысенковский вариант дарвинизма. А если мы теперь обратимся к такому учению как Христианство, то увидим, что за 2000 лет его существования образовалось столь много организованно оформившихся вариантов интерпретации его первоисточников, что их даже трудно разумно классифицировать и кодифицировать. Среди них была и такая странная форма понимания, как, скажем, секта скопцов (в старой России она пользовалась достаточно широкой известностью). Легко видеть, что только совсем узкие — иглоподобные фильтры пропускания могли породить такую своеобразную и изуверскую форму прочтения текстов. Впрочем, хорошо известно, что и Ислам — одну из мировых религий можно рассматривать в

каком-то смысле как вариант прочтения иудео-христианских источников. (Этой темы мы уже касались в книге [Nalimov, 1982].) Вся история развития Христианства есть не более чем нескончаемое раскрытие потенциального многообразия скрытых в нем смыслов.

Теория понимания, естественно, должна включать в себя и теорию непонимания. Непонимание — это не есть неверное понимание, ибо понимание не может быть верным или неверным. Оно просто должно иметь место. Понимание — это приближение понимаемого текста к самому себе путем порождения фильтра понимания, приближающего чужой текст, чужую смысловую ориентацию к своей собственной. Понимание — это способность найти в чужом тексте свое, или, может быть серьезнее, — найти самого себя новым в чужом. И если снова вернуться к Лысенко, то нужно сказать, что Дарвина он понял — приблизил к самому себе, он стал дарвинистом, но своим собственным, особым дарвинистом. Непонимание — это неспособность приблизить к себе чужой текст.

Непонимание может быть вызвано какими-то особенностями подлежащего пониманию текста — не только его содержанием, но и формой изложения, стилем или нарочито бросаемым вызовом. Если здесь уместно обращаться к личному опыту, то я могу сказать, что долгое время для меня оставался совершенно непонятным Ницше — я не мог его принять и завидовал тем, кто мог. Перелом произошел только тогда, когда я, наконец, познакомился с часто упоминаемой в этой работе его последней книгой *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей.* Тогда мне стало понятным и все ранее сказанное.

Серьезно воспринимаемые, преобразующие личность тексты должны нести те смыслы, к пониманию которых понимающий был подготовлен, которые он смутно ожидал, но сам не мог найти. Между текстом и возможностью его понимания часто стоит сама культура, обычно яростно защищающая свою смысловую целостность. И тогда понимание оборачивается в бунт против парадигмы культуры*. В науковедении введен термин **негативная наука**. Этим термином обозначается нередко наблюдаемый в науке процесс самоторможения, обусловленный непониманием нового крупными учеными. (В качестве примера сошлемся здесь только на статью Гарфилда [Garfield, 1980], где говорится о том, как Ньюкомб** — известный математик

* В нашей книге [Nalimov, 1981] есть глава, называющаяся так: «Научное творчество как проявление интеллектуального бунта: Бейесовский подход к проблеме».

** Статья самого Ньюкомба, направленная против летательных аппаратов, приведена в том же сборнике, что и статья Гарфилда (с. 167–172).

и астроном, в свое время не мог понять возможности полета машин тяжелее воздуха.)

Христианство почти две тысячи лет господствовало над западной мыслью в силу своей удивительной открытости к разнопонимаемости, хотя эта устремленность почти никогда не обходилась без конфликтов, обретавших часто социальное звучание. И ставшая теперь крылатой фраза Ницше, что «Бог умер», означает просто, что Христианство перестало быть понимаемым в своем непосредственном – традиционном проявлении. Возникло великое парадигматическое противостояние. И вот что интересно: Запад, кажется, начинает заново открывать содержательность Христианства через философию Востока. Последняя не вызывает столь сильного парадигматического противостояния (см., например, книгу Капры [Capra, 1975] или нашу статью [Nalimov, Barinova, 1974]). Восточная мысль, будучи принятой, открывает путь к пониманию Христианства. Это, кажется, стало ясным для некоторых теологов западных церквей. Если же говорить о православии, то оно сжалось, обороняясь от Востока, — его функция распределения $p(\mu)$ приобрела усеченный характер: все, что выходит за пределы усеченности, объявляется бесовщиной и потому просто снимается с обсуждения. Стремление к преднамеренному усечению своих смыслов – это одна из форм трусливого семантического самолюбования, своеобразного нарциссизма.

Непонимание всегда вызывает агрессию*. Степень агрессивности, наверное, может быть мерой непонимания. Вероятно, каждый из пишущих встречался с негативными рецензиями, где ничто не анализируется, а все подвергается поруганию. Вот выдержка из одной такой рецензии, включающая начальные и заключительные слова:

> Статья... представляет собой набор не связанных между собой бездоказательных утверждений. ⟨...⟩
>
> История развития естествознания (физики и биологии в том числе) есть история экспериментального (эмпирического) изучения окружающего мира... никакая сколько-нибудь удачно изощренная абстрактная схема не может «вывести» априорным образом законы природы. ⟨...⟩
>
> Статью следует отвергнуть, так как нельзя тратить и без того небольшой объем журнала на печатание бессмысленных и во многом неверных словесных упражнений.

* Обратим здесь внимание на социально-исторический парадокс, связанный с рождением европейской культуры. Ее движущая сила — Христианство — возникла из непонимания, обернувшегося Распятием. Через трагичность непонимания была обретена эмоциональная сила, сделавшая религию вселенской.

Эти краткие выдержки из большой рецензии интересны тем, что они явно показывают источник семантической закрытости рецензента - он признает в естествознании только индуктивное мышление, отсюда всякое нетривиальное обращение к математике, науке дедуктивной, становится нелепостью. Это острое неприятие априорной составляющей в научном знании. Наверное, такая рецензия могла бы быть адресована и к общей теории относительности Эйнштейна, который, кстати, всегда выступал против попыток подтвердить его теорию непосредственным (т. е. не опосредованным теорией) измерением кривизны пространства.

Рецензия, кажется, единственно узаконенная в нашей культуре форма дискуссии, в которой защищающийся выступает с открытым забралом, а нападающий — с закрытым, пользуясь правом анонимности. Оказывается, что борьба вокруг нового ведется не на равных правах — тому, кто является защитником старого, для большей храбрости дается право быть неузнанным. Но, впрочем, поднимаемый здесь вопрос относится уже скорее к социологии науки. Хочется здесь напомнить и слова Полани из ставшей теперь широко известной его книги [Полани, 1985]:

> К настоящему времени выяснилось, что современный сциентизм сковывает мысль не меньше, чем это делала церковь. (с. 276).

Итак, заканчивая этот раздел, мы должны еще раз повторить, что нет критерия истинности понимания. И это естественно, хотя бы потому, что всякое серьезное понимание есть забегание вперед. Но забегание никогда не гарантирует от попадания в волчьи ямы. Может быть, самый яркий и в то же время трагический пример этому дает сам Хайдеггер — один из крупнейших философов понимания — не он ли в свое время попал в ловушку приверженности нацизму (см. [Руткевич, 1988]). О ловушках мы узнаем чаще всего тогда, когда смыслы из мира семантического переносятся в мир делания. Уже давно было сказано, что «по плодам их узнаете их» (Мф. 7.16). Что мы можем сегодня к этому добавить?

Путь понимания тернист.

Отметим здесь еще, что наш подход к природе понимания близок к представлениям Полани [Полани, 1985]:

> На протяжении всей этой книги я настойчиво стремился к одному: я старался показать, что всякий акт познания включает в себя молчаливый и страстный вклад личности, познающей то, что становится известным, и этот вклад не есть лишь всего некоторое несовершенство, но представляет собой необходимый компонент всякого знания вообще (с. 319).

B. Смыслы биосферы

В нашей книге [Nalimov, 1985] была рассмотрена вероятностная модель биологического эволюционизма, опирающаяся опять-таки на бейсовский силлогизм. Мы исходили из того, что смыслами текстов мира живого являются морфофизиологические признаки. Предполагалось, что все многообразие этих признаков изначально упаковано на числовой оси μ. Мир живого тогда предстал перед нами как вероятностно взвешенная распаковка континуума биологических смыслов*. Особи — элементарные единицы текстов мира живого — оказались задаваемыми функциями распределения — $p(\mu)$; виды, соответственно,— многомерными распределениями, построенными на осях μ_1, μ_2, ..., отвечающих отдельным особям.

В качестве иллюстрации к сказанному рассмотрим биогенетический закон Э. Геккеля (сформулированный еще в 1866 г.), согласно которому индивидуальное развитие особи является быстрым повторением (рекапитуляцией**) филогенеза. Повторяются на короткое время признаки далеких предков — их структура, химизм, функции. Этот (весьма странный на первый взгляд) закон свидетельствует о том, что зигота (оплодотворенная яйцеклетка) содержит в себе всю предысторию особи. В эмбриогенезе эта история зачем-то проигрывается еще раз, а затем стирается (однако, не полностью), с тем чтобы иметь возможность повториться у следующего потомка. Весь этот онтогенетический спектакль можно рассматривать как процесс, описываемый изменениями весов, приданных отдельным участкам континуума морфогенетических признаков. В современном учении о рекапитуляции, которое развивал И. И. Шмальгаузен [Шмальгаузен, 1982], особенно подчеркивалась сложная система корреляций в организме, проявляющаяся в особенностях развития взаимосвязанных органов и структур. В нашей модели эта взаимосвязанность естественным образом задается самой функцией распределения $p(\mu)$.

---

* Здесь мы можем опираться на представление генетика Р. Б. Хесина [Хесин, 1984], утверждающего, что элементы генофонда мира объединены в общий генофонд всего живого. Обращение к общему генофонду осуществляется с помощью так называемых перемещающихся организмов (плазмиды и вирусы), переносящих чужеродные гены между организмами. Есть даже намек на то, что происходит перенос генов между растениями и животными. Положение Хесина об общем генофонде мира повышает правдоподобность нашего основного постулата о том, что все возможные морфофизиологические признаки мира упорядочены на числовом континууме и потенциально открыты для использования любым организмом.

** Рекапитуляция — термин, введенный еще Дарвином в 1859 г. Одним из примеров может быть проявление жаберных щелей у зародышей наземных позвоночных, отвечающих соответствующим органам рыбообразных предков.

Если теперь опустить все подробности бейесовского эволюционизма, уже изложенные нами в упоминавшейся выше книге [Nalimov, 1985], и ограничиться только сравнением нашего подхода со столь популярной сейчас синтетической теорией эволюции, то здесь все будет очень похоже на то сопоставление, которое мы раньше делали, сравнивая бейесовскую семантику обыденного языка с аристотелевой логикой, допускающей только атомарные факты. В синтетической теории эволюции нет представления о поле. Ее математические модели основаны на предпосылке, называемой Beanbag Genetics. Это далеко идущее упрощение: гены ведут себя в геноме как дискретные единицы, взаимодействие между которыми пренебрежительно мало; селективная ценность каждого аллеля постоянна, селективная ценность генов аддитивна. Как бы ни были серьезны успехи такого подхода, они все же остаются не изоморфными действительности (подробнее эта тема освещена в статье Б. М. Медникова [Медников, 1980].

В отличие от моделей, базирующихся на идее Beanbag Genetics, представление о мире живого как о распаковке морфофизиологического континуума позволяет дать формальное описание изменчивости как процесса, охватывающего все поле признаков сразу. Такое описание становится значительно более реалистичным. В упоминавшейся выше нашей книге это утверждение иллюстрируется следующими примерами: отмеченное А. А. Любищевым телеогенетическое сходство животных, проявляющееся в том, что эволюция дает сходные решения задач независимо от факторов, осуществляющих эти решения (сходство ихтиозавров, дельфинов и рыб и т. д.); гомологические ряды Н. И. Вавилова — представление о том, что целые семейства растений в общем характеризуются определенным циклом изменчивости; неотеническая теория происхождения человека, оправдывающая представление о пятнистом характере эволюции, т. е. быстром и радикальном изменении целого паттерна признаков. Признав бейесовскую модель эволюционизма, мы оказались готовыми признать направленность эволюционного процесса. К этому, кажется, готовы и некоторые генетики. Во всяком случае, Хесин [Хесин, 1981] говорит о возможности существования направленного и закономерного процесса регулирования состава гена, не требующего селекции для своего проявления. Но это, конечно, не формулировка научных гипотез — это все не более чем расширение горизонта нашего незнания. Горизонта поиска. Не то же ли самое происходит, когда формулируется антропный принцип* отбора фундаментальных постоянных, обеспечивающий возможность жизни на Земле?

* Подробнее об антропометрическом признаке речь будет идти в гл. IV, § 2.

В сказанном выше особенно существенным для нас является то, что введение понятия об изначально заданном морфофизиологическом континууме позволяет дать модель, описывающую эволюционные процессы в биосфере так же, как они описываются в сфере семантической деятельности человека. Единство интеллекта и природы, параллелизм между биологической эволюцией и ментальными процессами — это проблема, которую поставил и разрабатывал Бейтсон [Bateson, 1979]. Мы пытаемся дать этой проблеме иное освещение, исходя из существенно иных исходных посылок.

Мне неоднократно задавали вопрос: можно ли, исходя из все тех же бейесовских представлений, описывать эволюцию ландшафтов Земли. Я не занимался разработкой этой темы, но думаю, что такой подход возможен. Наверное, можно высказать такую мысль: все в окружающем мире, что предстает перед человеком как нечто эстетичное, есть текст, а текст всегда возникает в результате эволюций, и этот эволюционный процесс, по своей природе, всегда должен быть одним и тем же. Именно одноприродность эволюционных процессов — их замкнутость, как это нам хочется думать, на каком-то непонятном для нас, может быть, космическом начале порождает ту одинаковость в оценивании разных по своей выразительности текстов, которую мы готовы связать с нашим эстетическим их восприятием. Можно, конечно, не соглашаться с тем, что только что было сказано выше, но нельзя снять с рассмотрения поставленный здесь вопрос: почему так широк спектр наших эстетических восприятий — он простирается от математических трактатов до изломов скал на морском берегу.

§ 7. Бейесовская логика христианской мысли

У истоков западной культуры стояли, казалось бы, взаимно абсолютно несовместимые тексты — *Библия* и логические трактаты Аристотеля, которые позднее были названы *Органоном*. Библия выступала как текст, задающий основные ценностные представления культуры. Ее тексты представлены в крайне размытой системе суждений. Всякая попытка их логического осмысления немедленно показывает, что они часто могут находиться друг к другу в отношении противоположности, хотя мысль Аристотеля*, воспринятая в том числе и Церковью (Бл. Августин, Фома Аквинский), требовала, чтобы раскрытие основополагающего текста опиралось на формальную логику.

Неоднократно делались попытки дать завершенное и компактное изложение если не всей Библии, то хотя бы ее части. Пэйлин [Pailin, 1973] упоминает об одной такой попытке, сделанной в Англии Сэмюэлем Кларком в начале XVII века. Изучая проблему Т р о и ц ы, он выписал 880 относящихся сюда различных текстов из *Нового Завета* под различными заголовками и попытался дать доктринальную импликацию того откровения, которое явно содержится в *Священном Писании*. Естественно, что эта попытка была осуждена.

> Кларк был эффективно наказан Англиканской церковью хотя бы тем, что ему так и не дали никогда епископата, и его судьба оказалась предупреждающей историей об опасности употребления *Библии* для установления истинной христианской веры! (с. 148).

Мы могли бы неудачу поучительной попытки Кларка объяснить так: невозможно доктринально имплицировать многообразие основополагающих высказываний, посвященных одной и той же теме, так как нельзя их брать с одним и тем же весом или с весами, независимыми от той ситуации, с которой эти высказывания мы готовы соотнести.

* Бурбаки в *Очерках по истории математики* /Бурбаки, 1963/ так оценивают вклад Аристотеля:

> ...великая заслуга которого состоит в том, что ему впервые удалось систематизировать и кодифицировать приемы рассуждения, которые у его предшественников оставались неясными и несформулированными (с. 12).

Русский мыслитель Павел Флоренский*, как бы предчувствуя теорему Гёделя, писал в своей философско-богословской работе [Флоренский, 1914]:

> Для рассудка *истина есть противоречие*, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. ⟨...⟩ Другими словами, истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою (с. 147).
>
> *Книга Иова* - вся состоит из этого уплотненного переживания противоречия, вся она построена на идее антиномичности (с. 157).
>
> Вся церковная служба, особенно же каноны и стихиры, переполнены этим непрестанно-кипящим остроумием антитетических сопоставлений и антиномических утверждений. Противоречие! Оно всегда тайна души — тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия (с. 158).

Спрашивается, откуда могла взяться дееспособность культуры, если она была погружена в ситуацию, где самое сокровенное было погружено в противоречие? Можно полагать, что сглаживающее влияние здесь оказывала бейесовская логика. Функция распределения $p(\mu)$, как мы уже об этом говорили выше, может придавать одинаковые веса двум участкам семантической шкалы, несущим противоположное. Это может не вести к аморфности текстов, поскольку фильтр $p(y/\mu)$ готов к тому, чтобы производить перестройку семантической структуры, сглаживая одну из составляющих и усиливая другую. Таким образом, в раскрытии того, что Флоренский называет истиной, все время может происходить балансирование противоположного. Балансирование делает тексты фрагментарно почти логическими, хотя за логичностью можно усматривать потенциально заложенную алогичность. В результате европейская мысль всегда выглядела как двухслойный пирог. На поверхности находились общепринятые и официально одобренные представления, в глубине теплились мысли, готовые со взрывом выйти на поверхность. Европейская культура всегда была культурой революций.

* П. В. Флоренский (1882—1943) русский православный священник, философ, богослов и ученый с энциклопедической широтой интересов: математик (по образованию), физик (в технической физике он сделал ряд открытий) искусствовед и инженер.

§ 8. Немного о семантической широте слова в древней Индии

Мы не будем здесь останавливаться на особенностях многогранной логики древней Индии* — это отвлекло бы нас от основной темы. Нам хочется лишь обратить внимание на то, что индийская мысль допускала удивительную смысловую широту слова. И не только ее допускала, но и культивировала. Об этом мы уже писали в нашей книге [Налимов, 1979, гл. 5, § 2]. Приведенные там многочисленные тексты ясно показывают, что индийская мысль, несмотря на владение логикой четких высказываний, во многом все же завершилась в сфере бейесовского мышления, не поднимаясь на тот уровень уточненных логических построений, где созревали философские системы западной мысли. Их язык оставался мягким. По меткому выражению польской ученой Вильман-Грабовской, слово было подобно полупустой форме... «каждый мог заполнять ее по своему вкусу» (см. большую цитату из работы Вильман-Грабовской, приведенную на с. 192 упомянутой выше книги). В языке древней Индии допускались и гиперболические высказывания такого типа, как... больше большого и меньше малого..., которые правомерны только в языке не противопоставляемых, а вероятностно взвешиваемых смыслов.

Здесь мы ограничимся тем, что приведем важную для нас цитату из работы В. Н. Топорова [Топоров, 1960], показывающую, как практически на Востоке реализовалось творческое отношение к слову:

> Древним индийцам было присуще творческое отношение к слову Оно проявлялось двояко: с одной стороны, к определенному слову пристраивались длинные синонимические ряды, придумывались изощренные «изобразительные» слова (часто сложные) для обозначения простейших понятий; с другой стороны, в Индии хорошо понимали знаковую природу слова, осознавали огромные потенциальные возможности формально одного и того же слова для выражения самых различных понятий; знали, что значение слова в большой степени определяется целой системой, в состав которой входит данное слово. Именно поэтому для индийской литературы, философии или религии характерно использование примерно одного и того же набора слов и терминов, которые, однако, в разных направлениях и в разные периоды означали существенно различные понятия (с. 32—33).

* Анализу древнеиндийской логики и ее сопоставлению с традиционной логикой западного мира посвящена обстоятельная работа русского буддолога Щербацкого [Stcherbatsky, 1930—1932].

В этом высказывании Топорова нам хочется обратить внимание на его наблюдение, что творческое раскрытие слова осуществляется через присоединение к нему длинных семантических рядов. В представлениях нашей модели это значит, что смысл раскрывается по-настоящему через построение функций распределения на многомерном пространстве, задаваемом синонимическим (корреляционно связанным) рядом слов. Но здесь немедленно возникает вопрос: сколь длинным может быть такой ряд слов? Сколько таких рядов может схватить наше сознание в едином порыве к раскрытию смысла? На сколь изощренную изобретательность можно опираться, придумывая составные слова* для описания простых понятий? Индийская мысль, по-видимому, хорошо понимала возникающую здесь трудность — раскрытие смыслов надо искать через восприятие их в мере, заданной на многомерном пространстве, а к этому плохо приспособлено наше сознание. Отсюда и часто повторяющийся рефрен о недостаточной выразительности слова. (Многочисленные относящиеся сюда дословные высказывания мы уже приводили в упоминавшейся выше нашей книге.)

Заканчивая эту тему, хочется сказать, что и теперь, как встарь, мы ищем все новые и новые пути раскрытия выразительных средств языка. Через язык мы пытаемся проникнуть вглубь Бытия. И данная работа есть не более чем попытка найти новые средства выразительности для прояснения философских проблем через обращение к математическому образу. Это — дедуктивный метод: образ привносится априори, и далее развертывается языковая игра — показывается, что следует из предложенной модели, если ее сопоставлять с реально наблюдаемыми фактами.

* В современной западной культуре, как мы уже об этом говорили выше (см. § 6-А этой главы), подобный прием широко применяется в его более скромном проявлении — при создании двухсловных терминов.

§ 9. Сопоставление с философской классикой

— Изволь, — отвечала она. — Ты знаешь, творчество — понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие, — творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей — их творцами.

Из речи Диотимы. Платон. *Пир*, 205-с
[Платон, 1970б, т. 2]

Реальность духа как якобы реальных придатков к телам, его якобы пространственно-временное бытие внутри природы — бессмыслица.

Э. Гуссерль. *Кризис европейского человечества и философия*
[Гуссерль, 1986, с. 113]

Читатель уже, наверное, заметил, что, развивая вероятностную теорию смыслов, мы на самом деле просто переосмысливаем на новом языке ту проблему, которая поднималась еще в далеком прошлом и позднее — вплоть до наших дней — наполнялась все новым и новым содержанием. Сравнение с тем, что уже делалось, может быть интересным и, пожалуй, даже поучительным. Мы начнем его с Платона.

Платон. Платон не создал отчетливо сформулированной философской системы, его мысли остались рассеянными по лабиринтам диалогов, часто никак не завершающихся, но все же втекающих в общее русло, правда, трудноохватываемое единым взглядом. Мы, конечно, не решимся переизложить, и тем более коротко, всю полноту его могучей мысли. Вместо этого возьмем его диалог *Парменид* — одно из самых замечательных произведений мировой диалектики — и посмотрим, опираясь на отдельно взятые оттуда фрагменты, как Платон развивал свои мысли о таких фундаментальных для него понятиях, как единое и идея.

Начинается диалог с обсуждения того, что есть идея. Идея выступает как первооснова — прообраз вещей. Но вещи множественны. И здесь возникает множество вопросов, связанных с тем, как приобщаются вещи к идеям. Приобщаются ли вещи к целой идее или к ее части? Не будет ли идея, содержащаяся во множестве вещей, отделяться от самой себя? и т. д.

Но диалог вдруг несколько меняет свое направление: поставленные выше вопросы начинают обсуждаться в более абстрактном плане. Возникает тема единого, единое у Платона — это не само бытие, а его первооснова, небытийное ничто бытия, не разбиваемое на части и в то же время не являющееся целым, остающееся нигде не локализованным, находящееся вне времени.

Эта часть диалога ведется с Аристотелем — младшим из участвующих. Начинается здесь все с обсуждения вопроса о том, может ли единое быть многим. Пропуская начальную часть этого удивительного диалога, приведем здесь следующие фрагменты из него [Платон, 1970а, т. 2]:

Парменид. Следовательно, если единое будет единым, оно не будет целым и не будет иметь частей.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А потому, не имея вовсе частей, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, ибо все это были бы уже его части.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но ведь конец и начало образуют предел каждой вещи.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, единое беспредельно, если оно не имеет ни начала, ни конца.

Аристотель. Беспредельно. (137, d)

Затем читаем:

Парменид. Но, изменяясь, единое уже не может быть единым.

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно не движется путем изменения.

Аристотель. Очевидно, нет. ⟨...⟩ (138, c)

Парменид. А не кажется ли еще менее возможным, чтобы где-либо появлялось то, что не имеет частей и не составляет целого, коль скоро оно не может появляться ни по частям, ни целиком?

Аристотель. Кажется. ⟨...⟩ (138, e)

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое и не стоит на месте, и не движется.

Аристотель. По-видимому, так. (139, b)

Далее идет длительная беседа, в которой мы находим высказывания о неизмеримости единого и его вневременности:

Парменид. Итак, не будучи причастно ни одной мере, ни многим, ни немногим и будучи вовсе непричастно тождественному, единое, очевидно, никогда не будет равным ни себе, ни другому, а также не будет больше или меньше себя или иного.

Аристотель. Совершенно верно. (140, d)

⟨...⟩

Парменид. Следовательно, единое не причастно времени и не существует ни в каком времени.

Аристотель. Действительно, не существует; по крайней мере, так показывает наше рассуждение. (141, d)

Особенно примечательны слова о связи бытия с единым.

Парменид. Не утверждаем ли мы, что единое причастно бытию, благодаря чему и существует?

Аристотель. Да.

Парменид. И именно поэтому существующее единое оказалось многим.

Аристотель. Так. (143, a)

⟨...⟩

Парменид. Таким образом, единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни какой-либо другой. (144, d)

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим.

Аристотель. Именно так. (144, e)

⟨...⟩

Парменид. Но если все части находятся в целом и если все они составляют единое и само целое и все охватываются целым, то не значит ли это, что единое охватывается единым и, таким образом, единое уже находится в себе самом?

Аристотель. Очевидно. (145, c)

В конце диалога читаем:

Парменид. Не правильно ли будет сказать в общем: если единое не существует, то ничего не существует?

Аристотель. Совершенно правильно. (166, c)

Итак, мы видим, что попытка Платона осмыслить первооснову мироздания замкнулась на вопросе о том, как единое может существовать во многом, а многое — в едином. Это основная проблема философской онтологии. Это — изначально заложенное в сознании человека стремление свести множественное к единому и, таким образом, увидеть мир в его целостности. И если это удается сделать, то начинает казаться, что мир становится понимаемым. В конце концов, может быть, не так уж важно, как выглядит это единое: в виде всеохватывающей персонализации — грубо антропоморфный вариант,— или де-

персонализированно — в виде существования всеобъемлющей и всеопределяющей закономерности, или, наконец, в изначальной смысловой упакованности мира. Каждая эпоха старалась найти подходящее для нее понимание единого. В силу разнопонимания поиск всегда замыкался на острой борьбе. Удивительно то, что у истоков нашей — западной — культуры оказался Платон, показавший возможность существования единого как семантического начала. Сейчас, в наше время — время информационной доминированности — мы вдруг потеряли смыслы. Говоря словами В. Франкля, — оказались в экзистенциальном вакууме. И мы снова готовы искать семантическое начало Мира по своей природе единое, выразимое на языке наших дней. И снова готовы прислушаться к тому, что говорил Платон.

Наша попытка прозвучала так: единым является семантический континуум, множественным - его вероятностно взвешиваемая распаковываемость.

Читая описание единого, данное Платоном, начинаешь думать, что он, доступными ему тогда средствами, пытался изобразить то, что мы теперь называем континуумом. Действительно, континуум, как мы об этом уже говорили выше (см. гл. II, § 4), не имеет частей в том смысле, что точка разбиения континуума по произволу может быть отнесена как к одному, так и к другому подмножеству, будучи верхней точкой одного и нижней точкой другого подмножества (аксиома непрерывности Дедекинда). Он не имеет частей и в том смысле, что никакой континуум нельзя разложить в объединение счетного семейства непересекающихся замкнутых множеств (теорема Серпиньского). Континуум не имеет границы в том смысле, что объединение двух континуумов, имеющих общую точку, опять образует континуум. Не имеет смысла говорить о длине континуума, поскольку мощность интервала не является функцией его длины* (обсуждение относящихся сюда проблем см. в книге [Грюнбаум, 1969]).

Далее, в соответствии с представлениями Платона, наше семантическое поле не локализовано где-либо в пространстве физического действия, не изменяется и вообще находится вне времени. И у нас семантический континуум становится причастным бытию и, таким образом, проявляется во множественности мира. Важно, что единое становится множественным не через дробление, а через вероятностное взвешивание, задаваемое функцией $p(\mu)$. Таким образом, в каждой вещи оказывается содержащимся все. Распаковывание семантического континуума через вероятностное взвешивание — это существенно то

* Напомним здесь, что еще Кантор доказал эквивалентность множества всех вещественных точек отрезка [0, 1] множеству вещественных точек любого интервала на числовой оси.

новое, что мы внесли в понимание единого по сравнению с Платоном, и теперь может показаться, что это привнесение сделано для того, чтобы лучше понять то, что было сказано раньше*. Мы чаще всего, сами не осознавая того, все время вращаемся в одном и том же кругу мысли и выдумываем новое, как потом оказывается, для реинтерпретации старого. И как иначе может быть, если мы прикованы к одному и тому же единому, только по-разному распаковываемому.

Отметим здесь еще, что наше обращение к вероятностному взвешиванию — это, по существу, обращение к числу. Платон также связывал с числом переход от единого к множественному. В диалоге *Филеб* [Платон, 1971б] читаем:

> **Сократ.** Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность. Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех, идей или какого-то их иного числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего [ряда] можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем. (16, c—e).

И дальше читаем:

> **Сократ.** ... Мы сказали, что воспринявший что-либо единое, тотчас же после этого должен обращать свой взор не на природу беспредельного, но на какое-либо число; так точно и наоборот: кто бывает вынужден прежде обращаться к беспредельному, тот немедленно вслед за этим должен смотреть не на единое, но опять-таки на какие-либо числа, каждое из которых заключает в себе некое множество, дабы в заключение от всего этого прийти к единому. (18, b).

* Мы, скажем, можем говорить о философском априоризме как нескончаемом творческом процессе, находящем свое осуществление в распаковке семантического континуума, тогда как Платон вынужден был опираться на мифологически звучащее представление об идеях нашего разума как о потускневших воспоминаниях того, что непосредственно воспринималось в небесной водине душ.

В диалоге позднего периода *Послезаконие* (который, возможно, написан кем-либо из учеников Платона) мы находим высказывание о том, что наука о числе является высшей мудростью, данной нам Небом. Дословно это звучит так [Платон, 1972 a]:

> Итак, мы будем утверждать, что Небо дает нам и всю другую разумность, вместе с общим [понятием о] числе, да и все остальные блага (977, b).
>
> ... необходимо класть в основу всего число. (977, d).
>
> Точно так же никто, не познав [числа], никогда не сможет обрести истинного мнения о справедливом, прекрасном, благом и других подобных вещах и расчислить это для себя и для того, чтобы убедить другого (978, b).

Эти высказывания о роли числа звучат, конечно, достаточно загадочно и, кто знает, может быть, предложенная нами вероятностная интерпретация числового раскрытия семантического космоса раскрывает то, что было в неясной форме заложено в учении Платона.

Правда, может быть, столь же загадочно звучит и все учение Платона об идеях. Здесь мы не можем воздержаться от того, чтобы не привести следующее высказывание А. Ф. Лосева [Лосев, 1969]:

> Все у Платона пронизано учением об идеях, а самого-то учения об идеях найти у Платона невозможно (с. 154).

Платон поставил проблему, не дав ей четкого освещения. Но проблема прозвучала. И сейчас кажется, что именно эта проблема задала основной тон развитию европейской философской мысли. Для нас эта проблема обернулась поиском семантики Мира. А дальнейшим развитием темы становится уже поиск возможности построения сверхъединой теории поля, объединяющей мир смыслов с миром физических явлений, но об этом мы поговорим позже (см. гл. IV, § 2).

И. Кант. Теперь мы сделаем большой шаг по шкале исторического времени и обратимся к И. Канту. Мы опять-таки не будем пытаться охватить всю полноту и глубину его мысли. Рассмотрим только некоторые, наиболее важные для нас ее аспекты.

Философия Канта антропоцентрична — в качестве одной из важнейших проблем у него выступает проблема получения человеком достоверного знания. С Платоном его сближает роль, отводимая философскому априоризму. Вот относящиеся сюда высказывания Канта из его главного труда *Критика чистого разума* [Кант, 1964]:

Платон ясно видел, что наша познавательная способность ощущает гораздо более высокую потребность, чем разбирать явления по складам согласно синтетическому единству, чтобы узреть в них опыт; он видел, что наш разум естественно уносится в область знаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими знаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не есть химеры (с. 350).

Основным для Канта является вопрос о возможности априорных синтетических суждений в различных видах знания*:

Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: *как возможны априорные синтетические суждения?* (с. 117).

Решение поставленной выше задачи заключает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т. е. ответ на вопросы:

Как возможна чистая математика?

...как возможно чистое естествознание?

...как возможна метафизика в качестве природной склонности...

...как возможна метафизика как наука? (с. 118—119).

Мы здесь остановимся, и то лишь бегло, только на первом из этих вопросов. Математика в понимании Канта — это чисто априорная наука.

Прежде всего следует заметить, что настоящие математические положения всегда априорные, а не эмпирические суждения, потому что они обладают необходимостью, которая не может быть заимствована из опыта. Если же с этим не хотят согласиться, то я готов свое утверждение ограничить областью *чистой математики*, само понятие которой уже указывает на то, что она содержит не эмпирическое, а исключительно только чистое априорное знание (с. 114).

Особенно существенно для нас то, что у Канта всякое мышление связано с созерцанием:

Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление (с. 127).

* Кант считал, что всякое наше знание, начинающееся из опыта, не определяется только им. Эмпирическому знанию у него противопоставляется априорное познание, независимое от всякого опыта и чувственных впечатлений. Он полагал, что только последнее обладает всеобщей и безусловной необходимостью.

С созерцанием мы имеем дело и в математическом мышлении. Вот как это объясняется на примере с геометрией:

Геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее a priori. Каким же должно быть представление о пространстве, чтобы такое знание о нем было возможно? Оно должно быть первоначально созерцанием, так как из одного только понятия нельзя вывести положения, выходящие за его пределы, между тем мы встречаем это в геометрии... Но это созерцание должно находиться в нас a priori, т. е. до всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим созерцанием (с. 132).

Теперь приведем еще несколько высказываний Канта, связывающих представление о созерцании с воображением:

Этот *синтез* многообразного [содержания] чувственного созерцания, возможный и необходимый a priori, может быть назван *фигурным* (synthesis speciosa) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь категориях в отношении многообразного [содержания] созерцания вообще и может быть назван рассудочной связью (synthesis intellectualis)... (с. 204).

Однако фигурный синтез... должен в отличие от чисто интеллектуальной связи называться *трансцендентальным синтезом воображения*. *Воображение* есть способность представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании (с. 204).

Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также *продуктивной* способностью воображения и тем самым отличаю ее от *репродуктивной* способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации, вследствие чего оно нисколько не способствует объяснению возможности априорных знаний и потому подлежит рассмотрению не в трансцендентальной философии, а в психологии (с. 205).

Оказывается, что еще двести лет тому назад основателем трансцендентальной логики* была оценена роль созерцания в познавательном процессе. В нашей схеме функционирования сознания (см. рис. 2) процессы спонтанного воображения попадают в сферу, названную нами подвалами сознания. Созерцание снова становится единственной и, более того, базовой составляющей мышления. Наше обращение к медитационным опытам [Nalimov, 1982], направленным на стимулирование воображения, оказывается, как это звучит ни парадоксально, — прямым развитием идей Канта.

* У Канта вводится два различных, но близких по созвучию термина: **трансцендентальный и трансцендентный**. Первый из них применяется там, где идет исследование априорных форм познания. Второй — относится к тем основоположениям, которые вообще выходят за границы эмпирического опыта, «устраняющим эти границы и даже повелевающим переступить их» (с. 338).

Мы продвигаемся по заросшему теперь руслу, идущему от Платона через Канта к нашим дням — дням доминирования представлений о достаточности формальной логики для понимания процессов мышления.

Главная задача Канта заключалась в том, чтобы показать, как возможны априорные синтетические суждения, являющиеся источником всеобщности и необходимости знания. Априорность выступает у него как некая не зависящая от опыта и предшествующая опыту данность. В нашей модели представление об априорности изменяется: ею становится не какая-то безусловная данность, а спонтанное и глубоко личностное ее становление, отвечающее некоторой новой ситуации.

Точнее — в бейесовском силлогизме мы имеем дело с двумя новыми видами априорности. Первый из них находит свое проявление в исходной функции распределения $p(\mu)$. Это априорная система взвешенности смыслов; владея ею, человек оказывается лицом к лицу с новой ситуацией y. Эта система смыслов задается всем прошлым личности, ее воспитанием, степенью ее принадлежности к культуре и пр. Здесь мы имеем дело с априорностью в статистическом (бейесовском), а не кантовском смысле — она предшествует тому новому опыту, который может возникнуть в ситуации y, но не свободна от опыта прошлого. Другое, более серьезное проявление априорности — это спонтанное появление фильтра переоценки ценностей $p(y/\mu)$. Новая ситуация провоцирует появление нового фильтра, но не порождает его неким необходимым образом. Фильтр в нашей трактовке бейесовской логики не создается новым опытом, а привносится личностью — участником новой ситуации. Здесь априорность приобретает иное, но опять-таки не кантовское звучание — она определяет возможность забегания вперед в осмысливании нового опыта, преломленного через новую систему спонтанно возникших ценностных представлений. Спонтанность исходит из глубин сознания. Условием, необходимым для спонтанного возникновения фильтра, остаются процессы, происходящие в подвалах сознания. И мы, так же, как в свое время Кант, оказываемся вынужденными прибегать к представлениям о созерцании и спонтанности, придавая этим терминам, может быть, и несколько иной смысл.

В целом наш подход, наверное, можно расценить и как дальнейшее развитие трансцендентальной логики. Мы пытаемся ответить на вопрос, который может быть сформулирован так: как возможно нетривиальное мышление, связанное со спонтанной переоценкой смыслов? Этот вопрос в каком-то смысле равноценен основному вопросу трансцендентальной логики Канта — «Как возможны синтетические суждения a priori». Они возможны, как это нам представляется, потому что человек способен порождать фильтры, открывающие возможность новой распаковки семантического континуума*.

Нам кажется, что в философии Канта существенно обратить внимание также на его, правда, отрывистые высказывания о трудностях, связанных с пониманием смысла слов. Здесь мы приведем еще два высказывания из *Критики чистого разума* — одно из них относится к смыслам терминов вообще, другое — конкретно к смыслу термина идея у Платона [Кант, 1964, т. 3]:

> Несмотря на большое богатство нашего языка, мыслящий человек нередко затрудняется найти термин, точно соответствующий его понятию, и потому этот термин не может сделаться действительно понятным не только другим, но даже и ему самому. Изобретать новые слова — значит притязать на законодательство в языке, что редко увенчивается успехом (с. 349).
>
> Я не собираюсь заниматься здесь исследованием литературы, чтобы установить точный смысл термина *идея* у этого великого философа. Замечу только, что нередко и в обыденной речи, и в сочинениях путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями (с. 350).

Не следует ли из сказанного здесь, что мы теперь можем понимать Платона и Канта лучше, чем они понимали сами себя? Ведь их термины не были и не могли быть точно определяемыми, как не определяемы и термины наших дней. Но последние оказываются семантически более насыщенными.

Теперь совсем коротко остановимся на *Критике способности суждения* [Кант, 1966]. Это завершающий труд его критического периода. Здесь нас заинтересовала трактовка склонностей человека к телеологическим представлениям. Для Канта в соответствии с воззрениями XVIII века естественно было отдавать приоритет механистическим объяснениям явлений природы. Но в то же время его интересует вопрос о целесообразном в живой природе:

> Хотя и механизм, и телеологический (преднамеренный) техницизм природы в отношении одного и того же продукта и его возможности могут быть подчинены одному общему и высшему принципу природы сообразно частным законам, тем не менее, поскольку этот принцип *трансцендентен*, мы не можем

* Отметим здесь, что современник Канта Новалис (немецкий философ романтической направленности) переформулировал основной вопрос Канта так: «Возможна ли магия?» (цитируем по книге [Габитова, 1978, с. 187]). И в возможности новой распаковки семантического континуума, — как это мы теперь понимаем, — действительно есть что-то магическое.

ввиду ограниченности нашего рассудка соединить оба принципа *в объяснении* одного и того же порождения природы, если даже внутренняя возможность этого продукта *понятна* только через целевую каузальность (как у органических материй). Следовательно, остается в силе вышеприведенное основоположение телеологии, что согласно свойству человеческого рассудка для возможности организмов в природе допустима лишь одна причина — преднамеренно действующая — и что один только механизм природы недостаточен для объяснения этих ее продуктов, хотя тем самым не имеется в виду с помощью этого основоположения решить вопрос о самой возможности таких вещей (с. 444).

Телеология, как наука, не принадлежит, следовательно, ни к какой доктрине, а принадлежит только к критике и притом к критике особой познавательной способности, а именно способности суждения... ее учение о методе имеет по крайней мере негативное влияние на способ исследования теоретического естествознания... (с. 448).

Кажется, ничто существенно не изменилось с тех пор, как были сказаны эти настораживающие слова. Попытка дать телеологическое объяснение эволюционизму не затихает и в наши дни — это действительно глубоко заложенная в человеке особенность видения мира. И мы в своей работе [Nalimov, 1985] пытались показать, что биологический эволюционизм, говоря словами Канта, возможно рассматривать и как осуществление цели по законам свободы. И никому до сих пор не удалось объединить телеологизм с механицизмом в единый, высший принцип. Но все же мы можем теперь быть оптимистичней Канта — кажется, что сейчас уместно говорить не только о предостерегающем — негативном влиянии принципа телеологизма на исследования по теоретической биологии, но и о расширяющем его воздействии на мировоззренческий кругозор естествоиспытателя.

Ф. Ницше. Сделаем еще один шаг по исторической шкале времени и вернемся к Ницше. Здесь мы еще раз обратимся к его книге *Воля к власти. (Опыт переоценки всех ценностей)** [Ницше, 1910 — Nietzsche, 1968]. В своей устремленности к переоценке всех ценностей Ницше разрушил складывавшиеся

* Эта книга, которую автор задумал как свое главное теоретико-философское сочинение, не была им выполнена в том виде, в каком она теперь печатается. Труд состоит из 1067 отдельных высказываний, представляющих собой сводку всех оставленных автором материалов к этому сочинению. Русский перевод работы, помещенный в 9-м томе полного собрания сочинений, обрывается на 715-м высказывании. Первое немецкое издание книги появилось в 1901 г., оно было подготовлено сестрой автора — Е. Фёрстер-Ницше. Последующие издания несколько уточняли текст, поскольку записи, оставленные автором в записных книжках, не всегда легко прочитываются.

в Европе в течение двух тысячелетий представления о единственности и неповторимости человеческой личности (об этом мы уже говорили выше — в гл. I), бросил вызов учению о логичности мироустройства и поставил под сомнение понятие достоверность, отказал науке в ее познавательной способности. Его вызов был направлен не против какой-либо одной из философских систем, а против всей философской мысли Запада. Он в своем негативизме выступал как провозвестник новой эпохи, не очертив, правда, достаточно ее контуры. Но все новое, даже противостоящее старому, вытекает из старого. Так и мы, следуя по старому руслу, проложенному европейской мыслью далекого прошлого, узнаем себя и в бунтарских высказываниях Ницше, хотя он и является тем философом, на долю которого после его смерти выпала тяжелая судьба — будучи нарочито искажаемым, оказаться картой в чужой мрачной игре.

Мы начнем здесь с того, что приведем высказывания Ницше об изначальности образов в функционировании нашего сознания:

506

Сначала *образы*;— объяснить, как возникают образы в уме. Затем слова, отнесенные к образам. Наконец, *понятия*, возможные лишь, когда существуют слова — соединение многих образов в нечто невидимое, но слышимое (слово).

Теперь — отповедь всемогуществу формальной логики:

516

Мы не можем одно и то же и утверждать, и отрицать:
Это — субъективный, опытный факт, в нем выражается не «необходимость», но лишь наша *неспособность*...
...*Логика есть попытка понять действительный мир* по известной, созданной нами схеме сущего, правильнее говоря: *сделать его для нас более доступным формулировке и вычислению.*

521

... Мир *представляется* нам логичным, потому что мы сами его сначала *логизировали.*

522

Разумное мышление есть *интерпретирование* по схеме, от которой мы не можем освободиться.

551

Интерпретация при помощи причинности есть обман...

673

Я открыл *активную силу,* творческое начало среди случайного: случай сам есть только столкновение *творческих импульсов.*

Это последнее высказывание нам представляется эквивалентным утверждению о том, что движущим началом творчества является спонтанность. Она случайна, поскольку не интерпретируется в причинно-следственной связи.

Теперь о науке. В заключении к нашей книге [Nalimov, 1981] мы пишем о том, что «... разумнее говорить не о познании Мира, а об у г л у б л е н и и нашего взаимодействия с ним, сопровождающегося р а с ш и р е н и е м нашего сознания» (с. 278). Углубление взаимодействия с Миром — это, по существу, овладение Миром. У Ницше соответственно читаем:

503

Весь познавательный аппарат есть абстрагирующий и упрощающий аппарат — направленный не на познавание, но на *овладевание* вещами...

Наконец, приведем близкие нам высказывания Ницше о смыслах, об интерпретации, об ее множественности:

604

«Интерпретация» — введение смысла, не объяснение (в большинстве случаев новая интерпретация вместо старой, которая стала непонятной и превратилась в знак). Фактов нет, всё в движении, непостижимое, ускользающее; относительно наиболее стойкими являются наши мнения.

606

В конце концов человек не находит в вещах ничего, кроме того, что он сам туда привнес; то, что он находит, называется наукой, а акт привнесения — искусством, религией, любовью, гордостью...

Инерции необходимо единство (монизм); множественность интерпретации есть признак силы; нежелание избавить мир от его волнующей и загадочной природы.

643

... Фактически, интерпретация сама является способом овладения чем-то (органический процесс постоянно предполагает интерпретацию).

Ж. П. Сартр. Здесь мы кратко напомним то, что говорилось в цитатах, приведенных ранее (гл. I, § 6). Представления Сартра о ничто, о спонтанности, о творчестве, идущем из ничто, — все это перекликается с нашими представлениями о спонтанности появления фильтра, творчески перестраивающего текст. Семантический вакуум, лежащий в основе наших построений, — это не больше чем некоторая, платоновская по своему духу, модернизация представления о ничто.

Ж. Деррида. Теперь, следуя Аткинсу [Atkins, 1981], будем считать, что интерпретационный плюрализм Ницше в наши дни нашел свое продолжение в работах Ж. Деррида* — французского литературоведа, семиотика и философа (род. 1939).

Вот одна из его собственных формулировок основной его мысли [Derrida, 1976]:

> Буквального значения не существует, его «появление» есть необходимая функция — и ее следует анализировать как таковую в системе различий и метафор (с. 89).

Мысли Деррида разбросаны по множеству его книг и изложены в той своеобразной и часто весьма выразительной манере, которая делает почти невозможным их краткое и компактное переизложение. Наша робкая попытка сделать это будет в основном опираться на упомянутую выше работу Аткинса.

Как и Ницше, Деррида не может принять западного логоцентризма. Для Деррида текст никогда не остается нейтральным носителем смысла. Он всегда нуждается в деконструктивном критицизме. Но само деконструктивное чтение нуждается в деконструкции. Так возникает нескончаемый процесс — во времени от текста протягивается след деконструкций. Главная задача Деррида заключается в том, чтобы показать, как возможен такой деконструктирующий критицизм. В изложении Аткинса [Atkins, 1981] это звучит так:

> Таким образом, критик-деконструктивист стремится нащупать сердцевину текста, тот момент, когда любой текст начинает отличаться от самого себя, выходя за пределы своей системы ценностей и становясь неопределимым в терминах его видимых смыслов. Деррида пишет: «Чтение должно быть всегда нацелено на некоторое незамеченное писателем взаимоотношение между тем, что он передает и что не передает при помощи используемых им языковых моделей. Это взаимоотношение не есть некоторое количественное распределение света и тени, слабости и силы, но значащая структура, которая должна образовываться в результате критического чтения» [Derrida, 1976, с. 158]. Такого рода разрушение, необходимо следующее из природы «следа»**, а следовательно, из свойств двойственности слов и текстов, не нужно путать с такой процедурой, во время которой мы просто находим в тексте двусмысленность или иронию, как-то встроенную в текстовую систему (с монологическим) смыслом; первая процедура скорее чревата крушением всей системы (с. 139).

---

* На русском языке отчетливое изложение семантического критицизма Деррида можно найти в обзоре И. Ильина [Ильин, 1983].

** Здесь имеется в виду «...«след» прошлого элемента, который ни разу не был реализован в настоящем» (с. 135).

С конца 60-х годов влияние Деррида в США неизменно возрастало. Многие его книги переведены на английский язык. Вместе с тем возникло и противостояние — он стал обвиняться в нигилизме, в отходе от гуманистической традиции.

Теперь несколько слов о сравнении с нашим подходом. Нам представляется, что нескончаемая реинтерпретация текстов именно потому и возможна, что текст покоится на семантическом континууме — всякий текст в своем основании содержит все изначально заданное многообразие смыслов. Расходимся мы с Деррида только в понимании модели деконструирующей критики, показывая, что изменение весов, заданных текстом на семантическом континууме (которое может быть названо изменением света и тени), достаточно для того, чтобы получать структурно новые (в семантическом смысле) тексты. Из наших представлений следует, что деконструирующая критика — это естественный, издревле существующий путь развития культур. Именно так можно представлять себе, как мы об этом уже говорили выше, двухтысячелетний путь развития Христианства. О каком же нигилизме здесь может идти речь? Сейчас мы просто хотим трезво взглянуть на то, что всегда происходило, не прячась стыдливо под покров логицизма, от которого, кажется, почти все давно устали.

Э. Жильсон и Бл. Августин. Коснувшись французской философской мысли, мы должны сказать несколько слов и о примечательном католическом философе Э. Жильсоне (1884—1978). Проблемам языка, мышления и творчества посвящена его книга: *Лингвистика и философия: эссе о философских константах языка* [Gilson, 1969]. Автор говорит о загадочности понятия с м ы с л, о неразложимости мысли на семантические атомы и о ее неуловимости, трансцендентности. Он утверждает, что

> ... существует фундаментальная и необходимая гетерогенность между словом и мыслью. Между ними в роли посредника выступает творческая свобода, называемая умом (с. 39).

Несколько позже автор говорит о том, что язык и мысль оказываются связанными совершенно случайно прежде, чем между словом и смыслом обретается какая-то точность (с. 71).

Хочется также обратить внимание на работу Жильсона, посвященную систематическому изложению и разъяснению философии Блаженного Августина [Gilson, 1931]. Для нас в философии Бл. Августина существен прежде всего его анализ отношения мышления к языку. Здесь речь идет о том, что, следуя Бл. Августину (354—430), нам приходится

> ... констатировать в одних случаях очевидную диссоциацию между языком и мышлением, что в других случаях, по-видимому, оборачивается тем, что связь между ними не оказывается столь близкой, как это представляется (с. 90).

Далее говорится о том, что анализ акта обучения показывает, что

> ... мы никогда не можем воспринять какую-либо идею, не открыв ее в самом себе... (с. 93).

Отсюда у Августина возникает и представление о неумолимой спонтанности во взаимодействии души с внешним миром [с. 93]. В дальнейшем им развивается концепция и л л ю м и н а ц и и. На современном языке мы сказали бы, что здесь речь идет о связи человеческого сознания со вселенским началом мира. Мы не будем останавливаться на изложении этой обстоятельно развитой концепции. Ограничимся лишь одной цитатой, характеризующей стиль августиновских размышлений:

> Божественная иллюминация на самом деле не является сверхъестественной иллюминацией; это, наоборот, является описанием собственной природы интеллекта человека, который оказывается точкой приложения божественной иллюминации, (с. 109).

И вот что удивительно — кажется, что мы сейчас видим человека почти так же, как его видел еще и Августин. Мы снова говорим о спонтанности сознания и связываем ее с сопричастностью сознания человека космическому началу Мира. И опять — как прежде — перед нами встает нераскрытая тайна языка. И если Августин эту тему уже тщательно разрабатывает, то намеки на нее мы находим еще и у Платона. Так, в «Седьмом письме»* мы читаем [Платон, 1972б]:

> Поэтому-то всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что является плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки (343-а).

Представляется интересным сопоставление нашего подхода с **философской герменевтикой****. Здесь мы хотим, правда, лишь

---

* Если столетиями ведется спор о подлинности писем, то подлинность VII письма не оспаривается.

** Буквально **герменевтика** — это искусство понимания и толкования древних текстов. Ее возникновение можно связать с античностью. Развитие ее шло параллельно с развитием христианской мысли — от патристики и схоластики к немецкому протестантизму. Лишь в начале XIX в. герменевтика приобретает философский характер, позднее смыкаясь (в лице Хайдеггера) с экзистенциализмом, и становится одним из ведущих направлений западной философской мысли.

совсем бегло, проследить ход мысли от Шлейермахера* и Дильтея** до Хайдеггера и Гадамера (подробнее см., например [Герменевтика, 1985]).

Ф. Шлейермахер. Объясняя механизм понимания, он вводит представление о герменевтическом круге: слово, будучи по своей природе неоднозначным, понимается через окружающий его контекст, хотя сам контекст понимается через входящие в него слова. Части должны быть поняты через целое, а целое — через части. Этот круг не размыкается аристотелевой логикой. Отсюда и шли возражения. В бейесовской логике не нужно размыкать круг — раскрывающая смысл ситуация y схватывается в целом, порождая фильтр $p(y/\mu)$ для уточнения смысла слова, изначально (словарно) заданного функцией распределения $p(\mu)$.

В. Дильтей. Исходя из развиваемой им философии жизни, Дильтей говорит о том, что понимание, совершаемое в герменевтическом круге, подвержено постоянному изменению в зависимости от жизненной ситуации. Это опять-таки хорошо согласуется с бейесовской моделью, где логика понимания задается состоянием сознания понимающего, которое определяется не только текстом, окружающим понимаемое слово, но и всей той жизненной ситуацией, в которой этот текст воспринимается.

М. Хайдеггер. У Хайдеггера само существование человека становится пониманием. Понимание рассматривается как основной модус сознания человека. Через понимание человек пытается пробиться в глубины бытия. Понимание всегда носит проективный характер, это забегание вперед. Это раскрытие того, что еще не осуществилось во времени, это раскрытие потенциальной возможности бытия. Герменевтический круг приобретает онтологический характер. Спрашивание оказывается существенной частью бытия человека. Некоторой иллюстрацией к сказанному могут быть следующие слова Хайдеггера [Heidegger, 1983]:

* Ф. Шлейермахер (Schleiermacher, 1768—1834) — немецкий философ и богослов, впервые определивший герменевтику как общую теорию понимания.

** В. Дильтей (Dilthey, 1833—1911) — немецкий философ, один из основателей философии жизни — направленной на понимание всего существующего как проявления интуитивно постигаемой жизни, не отождествляемой ни с духом, ни с материей. К этому направлению мысли примыкали Ницше, Бергсон, Шпенглер, из русских философов — Ф. Степун (1884—1965).

> *Понимание Бытия само по себе есть определенная характеристика Dasein* Бытия.* (с. 12).
>
> Состояние сознания — это *одна* из экзистенциальных структур, в которых Бытие «здесь» обнаруживает себя. Роль *понимания* в формировании Бытия столь же извечна (как и само Бытие). Состояние сознания всегда несет в себе понимание, если даже оно содержит его в скрытом виде. Понимание всегда имеет определенную тональность. Если интерпретировать понимание как фундаментальный *экзистенциал*, то этот феномен будет представляться основной формой Dasein Бытия». С другой стороны, «понимание» как *один* из возможных способов познания (в отличие, например, от «объяснения») должно быть Интерпретировано, как и объяснение, как экзистенциальный дериват того первичного понимания, который является одной из составляющих Бытия «здесь» вообще (с. 143).

Поскольку на первый план выдвигается понимание, то естественно, что и глубина Бытия — его истоки — оказывается у Хайдеггера запечатленной в языке. В работе *Письмо о гуманизме***, напечатанной в книге [Heidegger, 1947], читаем:

> То, что прежде всего «есть», — это бытие. Мышление привносит личину Бытия в существование человека. Оно не создает и не творит эту личину. Мышление привносит ее лишь в данной ему Бытием форме. Это привнесение состоит в том, что в мышлении Бытие переходит в язык. Язык есть дом Бытия. В этом приюте живет человек. Думающий и творящий является хранителем этого приюта (с. 53).
>
> Язык в своем существе не является ни проявлением организма, ни выражением всего живого. Поэтому он вовсе не представляется тождественным знаковой системе и, пожалуй, даже значению. Язык есть таящая свет колыбель самого Бытия (с. 70).
>
> Мышление собирает язык в простое говорение. Язык, таким образом, является языком Бытия, как облака являются облаками неба. Мышление прокладывает с помощью говорения неприметные борозды в языке. Они еще более неприметны, чем те борозды, что прокладывает сельский житель, медленно шагая по полю (с. 119).

На первый взгляд, все сказанное здесь выглядит доста-

* Немецкое слово Dasein (здесь бытие) стало одним из основных терминов философии Хайдеггера. Он сам дает ему такое определение:

> Термином Dasein мы называем ту сущность, которой является каждый из нас и которая включает в себя вопрошание как одну из возможностей ее Бытия (7).

** Недавно на русском языке появился полный перевод этой работы, сделанный с более позднего немецкого издания (см. сборник *Проблема человека в западной философии*, М.: Прогресс, 1988, 546 с.).

точно загадочно*. Наша модель оказалась как бы специально устроенной для того, чтобы досказать недосказанное. Если признать, что лоном Бытия являются изначально заданные на континууме (но еще не распакованные) смыслы (языковые по своей природе), тогда все сказанное выше становится понятным, настолько понятным, что почти не требуется уже дальнейшего разъяснения. Становится ясным, что все существующее в Бытии привносится из самого Бытия, из его языковой первоосновы. Отсюда становится понятной столь акцентированная Хайдеггером роль понимания в конструировании Бытия. Пониманием (в нашей интерпретации) оказывается просто распаковка смыслового континуума. Оказывается, что мышление, вопреки общепринятому пониманию, не создает сам язык (отличный от говорения), но оставляет в нем лишь неприметные борозды.

Хайдеггер придает новый смысл пространственности: Dasein не находится в пространстве, как в некоем нейтральном вместилище, но организует пространственность мира своим деятельным пребыванием в нем. Вот два отрывка, характеризующие стиль его высказываний о пространстве [Heidegger, 1983]:

> *Пространство не находится в субъекте, а мир — в пространстве.* Скорее пространство находится «в» мире в той степени, в какой пространство обнаруживается тем Бытием-в-мире, которое конструирует Dasein. В субъекте невозможно найти пространство, и субъект не наблюдает мир так, «как если бы» мир находился в пространстве, но «субъект» (Dasein), если он хорошо понят онтологически, является пространственным. А так как Dasein является пространственным в том смысле, как мы его описали, пространство обнаруживает себя как данное a priori (111).
>
> Действительно, пространство — это все же одна из сущностей, конституирующих мир точно так же, как собственная пространственность Dasein'a существенна для его базисного состояния Бытия в мире (113).

Но Dasein Хайдеггера по своей сущности является смысловым началом. Отсюда естественно сделать вывод о том, что он, говоря в нашей терминологии, вводит представление о семантическом пространстве (в его изложении речь часто идет о смысловых дистанциях). Так, по-видимому, протягивается еще одна нить близости наших представлений к представлениям Хайдеггера.

* Нередко мы сталкиваемся с представлениями о философии Хайдеггера как о самом сложном и темном учении (см., например, [Руткевич, 1985, с. 37]). И действительно, тексты Хайдеггера звучат часто парадоксально. В них — намек, сказанное — как бы недосказано, не доведено до концептуализации, и все это — несмотря на пространность этих текстов. Сам Хайдеггер неоднократно говорил о языковой невыразимости философской мысли. Не потому ли так и осталась ненаписанной вторая часть его основной работы *Бытие и Время*? Отсюда понятен и интерес Хайдеггера (во второй период его деятельности) к философии Дзэн.

Х. Г. Гадамер (род. 1900) усиливает и углубляет формулировки Хайдеггера. Герменевтика становится самостоятельной философской дисциплиной. Человек и его бытие в мире замыкается на языке. А само употребление языка оказывается бессознательным, что опять-таки перекликается с нашими представлениями. Вот несколько выдержек из основного труда Гадамера *Истина и метод** [Gadamer, 1975]:

> Особенно в области семантики мы сталкиваемся с проблемой бессознательного использования языка. Как мы улавливаем существующую разницу между нашим привычным словоупотреблением и текстом? (с. 237).
>
> ... мы понимаем язык, проживая его (с. 346).
>
> То, что наше желание и возможность понимать всегда превосходит любое утверждение, которое мы можем сделать, является как бы критикой языка (с. 362).
>
> В нашем исследовании мы руководствовались идеей, что язык — это центральная точка, где «я» и мир встречаются или, скорее, обнаруживают исходное единство (с. 431).
>
> Язык — это то, что может быть понято. Это означает, что природа языка такова, что сама по себе предлагает себя для понимания (с. 432).
>
> Ибо отношение человека к миру является абсолютно и фундаментально лингвистическим по своей природе и, следовательно, вразумительным. Таким образом, как мы видим, герменевтика представляет собой универсальный аспект философии, а не просто методологическую основу так называемых гуманитарных наук (с. 433).
>
> Значит, понимание — это не просто техническая виртуозность «понимания» всего, что написано. Это скорее истинный опыт, т. е. контакт с чем-то, что утверждает себя в качестве истины (с. 445).
>
> Когда Платон осознал, что мир языка одновременно един и множествен, это был лишь первый шаг... Но есть и другая диалектика слова, которая придает каждому слову внутреннюю размерность множественности: каждое слово как будто исходит из некоего центра, будучи связанным с целым, благодаря которому оно только и становится словом. Каждое слово вызывает резонанс всего целого в языке, а также вызывает к жизни общий взгляд на мир, связанный с этим словом. Таким обра-

* В нашей работе, готовившейся одновременно для русского и английского издания, перевод фрагментов из книги Гадамера дан по английскому изданию его книги. Недавно на русском языке появился перевод, сделанный непосредственно с немецкого [Гадамер, 1988].

зом, каждое слово в своей мгновенности несет в себе все непроизнесенное, с которым оно связано откликом и наименованием (с. 415—416).

Итак, мы видим, что ниточка тянется от Платона к нашим дням. Мы ищем смыслы смысла. И находим, как во времена Платона, то друзей, то врагов. Иногда кому-то кажется, что он схватил что-то очень важное, но потом схваченное улетучивается, как мираж, оставляя только след на тропе мысли. Мы продолжаем искать - а что же еще нам остается делать?

М. Полани (1891—1976). Здесь уместно еще раз вернуться к представлениям Полани о раскрытии знания через «личностную вовлеченность». Его взгляды удивительным образом перекликаются с мыслями Гадамера, несмотря на все их различие в мировоззренческой настроенности. В книге [Полани, 1985] читаем:

> ... мы должны понять, что последним основанием наших убеждений является сама наша убежденность, вся система посылок, логически предшествующих всякому конкретному знанию (с. 278).
>
> Я предлагаю здесь альтернативный выход — восстановление в правах недоказанных убеждений. Сегодня мы должны открыто исповедовать такие убеждения, которые в эпоху, предшествовавшую взлёту философской критики, могли существовать лишь в скрытой форме (с. 279).
>
> Я верю, что я призван искать истину и утверждать найденное мною, несмотря на весь связанный с этим риск (с. 298).
>
> Принять личностную вовлеченность как единственное отношение, в рамках которого мы можем верить в истинность чего-либо, — значит отказаться от всех попыток найти строгие критерии истины и строгие процедуры для ее достижения... Процедура, которой следует ученый в своем исследовании, является, конечно, методической, однако его методы — это лишь максимы некоторого искусства, которое он применяет в соответствии со своим собственным оригинальным подходом к проблемам, им выбранным (с. 318).

П. Рикёр (1913). Мифы — первые серьезные тексты, созданные человеком. Отсюда и наш интерес к философской, герменевтически ориентированной антропологии — особенно к П. Рикёру. Перед нами книга Д. Расмуссена, в которой он пытается конструктивно интерпретировать мысли этого автора. Вот несколько высказываний из этой книги [Rasmussen, 1971]:

> Мифы и символы как продукты отдельных культур содержат, так же, как искусство и поэзия, первоначальные смысловые ценности как выражение человеческого опыта внутри этих культур. Требование к достоверности мифо-символических форм содержит в себе требование к смыслам (с. 124).
>
> Необходимо найти место мифо-символического языка в контексте теории языка вообще (с. 126).
>
> Утверждение, следующее из движения мысли Рикёра: *мифо-символический язык необходим для глобального понимания человека* (с. 127).
>
> ... «символ привлекает мысль, тогда как мысль [доведенная до предела] привлекает символ» (с. 133).

Этими словами завершается книга Расмуссена.

Должны ли мы удивляться тому, что и в нашей сциентистской культуре научная мысль, доведенная до своего предела в космогонических построениях, обретает мифологическое звучание, и не должен ли в наши дни возникнуть новый — современный миф о человеке, как результат нескончаемых попыток понять природу его сознания, опираясь на все многообразие представлений нашей культуры.

А. Н. Уайтхед (1861—1947). Заканчивая этот параграф, мы обратимся к Уайтхеду* — удивительно многогранному мыслителю, оставившему глубокий след как в математике и логике, так и в философии. Его философская мысль проходит сложный путь. Книга *Процесс и реальность*, вышедшая в 1929 г., сближает философа, когда-то близкого к позитивизму, с традиционной немецкой метафизикой. Автор в предисловии говорит, что эта книга представляет собой попытку сжатого изложения идей, возникших за годы глубокого размышления. Он отмечает, что «исторический и философский критицизм отдельных вопросов, в целом доминировавший в течение двух последних столетий, сделал свое дело — теперь он должен быть дополнен конструктивной мыслью» (с. ix). Далее он обращает внимание на то, что ход его мысли в этой работе оказывается платоновским и, таким образом, попадает в европейскую традицию (с. 54).

В указанной выше книге мы хотим обратить внимание на то, что у Уайтхеда высшим началом мира становится творчество. Оно уподобляется Богу. Вот относящиеся сюда высказывания [Whitehead, 1929]:

> В любой философской теории есть нечто предельное, что реализуется в силу своей случайности. Только через такое случайное воплощение оно обретает способность быть описан-

* Выше мы уже много говорили о концепции целостности, развиваемой физиком Д. Бомом, - в связи с этим здесь уместно обратить внимание на статью Гриффина [Griffin, 1985], в которой дается сопоставление идеи Уайтхеда с концепцией Бома. На русском языке об Уайтхеде см. публикации: [Богомолов, 1963], [Френкел, 1959].

ным, теряя способность быть действительным вне этих обстоятельств. В философии организма [так называет свою концепцию Уайтхед] эта предельность называется творчеством, а его вневременным изначальным осуществлением является Бог (с. 9).

«Творчество» — это наиболее универсальная из универсальных сущностей, характеризующая конечную природу факта. Это тот самый предельный принцип, в соответствии с которым множество, на которое распадается универсум в дизъюнкции, становится одним действительным событием, составляющим универсум в конъюнкции. То, что множество входит в сложное единство, соответствует природе вещей.

«Творчество» — это принцип *новизны*. Действительное состояние — это новое, отличающееся от любой сущности во «множестве», которым все объединено. Таким образом, «творчество» вводит новизну в содержание множества, которое является универсумом в дизъюнкции. «Творческий прогресс» состоит в применении этого основного принципа творчества к каждой новой ситуации, которую оно порождает.

«Вместе» — это родовой термин, охватывающий все разнообразные специфические способы, которыми различные виды сущностей могут «вместе» входить в действительное событие. Таким образом, понятие «вместе» включает понятия «творчество», «множество», «единство», «тождество», «различие». Предельный метафизический принцип состоит в переходе от дизъюнкции к конъюнкции, образовании новой сущности, отличной от данной в дизъюнкции (с. 28).

Мир самотворящ, и действительная сущность, как творящая себя сущность, переходит в бессмертную функцию предтворца трансцендентного мира (с. 118).

Трансцендентное решение включает решение Бога. Он есть действительная сущность, в силу которой *все* множество вечных объектов приобретает то или иное значение для понимания каждого этапа совместного роста (с. 229).

В природе Бога постоянство изначально, а постоянное движение производно от Мира: в природе Мира изначально постоянное движение, а постоянство производно от Бога. Кроме того, природа Мира — это изначальный материал для Бога, а природа Бога — это изначальный материал для Мира. Творчество осуществляет примирение между постоянством и постоянным движением, достигая своего конечного срока — вечности. Это — апофеоз Мира (с. 493).

Все сказанное выше — это удивительный гимн Творчеству. Бог в этом тексте — не ветхозаветный Бог, сотворивший все сразу, это и не новозаветный Бог любви, и не отчужденный от мира Бог гностиков*. Это скорее всего Бог языческого пантеизма. Но для возвеличивания Творчества автор, по-видимому, не нашел другого подходящего слова в традиции европейской культуры.

* У многих гностических авторов Бог остается «Неведомым», «Лишенным имени», «Скрытым», а мир — точнее, множество миров — оказывается связанным с демоническим началом вселенной [Jonas, 1958].

Теперь вернемся к нашей модели. Центральным моментом в нашей концепции также является творческое начало мира. Творчество, проявляющееся в распаковывании семантического континуума, связывает множественное с единым — исходным семантическим универсумом. Модель творческого раскрытия семантического универсума, задаваемая силлогизмом Бейеса, оказывается единой для всех текстов. Но вопрос о том, как порождаются фильтры, задающие эволюцию, остается открытым. Это запредельный вопрос. Здесь мы больше ничего не можем сказать, как не мог ничего сказать Уайтхед, обратившийся к имени Бога, чтобы подчеркнуть значимость непостижимого.

Не продолжаем ли и мы, вслед за Уайтхедом, платоновскую традицию европейской мысли?

Иногда кажется, что трудами Хайдеггера, Гадамера и Уайтхеда заканчивается западная философская мысль, просуществовавшая чуть ли не три тысячи лет. Кажется, что философия отступает под натиском ею же порожденной научной мысли (высказывания Хайдеггера по этому вопросу см. во Введении к этой книге). Но если классическая философия уходит, то что же ее сменит?

Вот перед нами только что вышедшая и весьма содержательная книга, посвященная судьбе философии в постфилософское время [Baynes, Bohman and McCarty, Eds. 1987]. Начинается книга статьей R. Rorty «Прагматизм и философия», в которой говорится, что Платоновская традиция «изжила свою полезность».

Но нам все-таки хочется думать, что Платоновская традиция возродится в постфилософскую эпоху, обогатившись языком фундаментальных понятий, разработанных современной наукой, прежде всего — математикой и физикой. Как расширилось по сравнению с далеким прошлым наше представление о пространстве, которое теперь может задаваться множеством геометрий; представление о мере, которое включило в себя и представление о вероятностной мере; представление о логике, которое долгое время казалось обреченным на неизменность; совсем новым оказалось представление о поле, как о возможной первооснове мира. И даже странно — почему эти новые представления не вошли в философскую мысль. Разве не может философская мысль, оставаясь свободной (как это ей и положено) от парадигматических ограничений науки, использовать расширительные понятия, полученные в результате развития самой науки? Разве не может философия и в научное время оставаться метафизикой?

§ 10. Несколько слов об одном забытом русском философе (Голосовкер)

Правду бьют избитыми правдами.
Я. Э. Голосовкер [1987, с. 9]

С только что вышедшей книгой Я. Э. Голосовкера [Голосовкер, 1987] *Логика мифа* я познакомился, заканчивая эту работу. Книга издана посмертно. Судьба Голосовкера (1890—1967) была трагичной. Его имя не включено в *Философскую энциклопедию*. Мало что сохранилось из написанного им. Но и в этом малом мы находим удивительные высказывания о роли воображения. Воображение для него является мерилом культуры (с. 164). Он пытается показать — и это для нас особенно важно, — что алогичность воображения имеет свою логику. Основная глава в упомянутой выше книге называется «Логика античного мифа». Набрасываются контуры не замечаемой нами логики. Вот несколько относящихся сюда высказываний:

> ... логика чудесного открывает нам чуждый здравому смыслу формальной логики некий «разум неразумия» в нашем творческом воображении (с. 44).
>
> «Алогия» мира чудесного — только «якобы алогия»: в нем есть своя логика. ⟨...⟩
>
> В этом [эллинском] мифе все тайное явно и, наоборот, все явное тайно. В нем все неестественное и противоестественное дано как некая сверхъестественная естественность. ⟨...⟩
>
> В нем любая нелепость разумна, само безумие... олицетворено и действует как разум, и, наоборот, разум в качестве только здравого смысла безумен (с. 45—46). ⟨...⟩
>
> В нем порочный круг беспорочен... ⟨...⟩
>
> В нем дилемма разрешается синтезом, ибо среднее дано и противоречие снимается вовсе, ибо «исключенное третье» есть, ибо в этом мире чудесного действует *закон неисключенного третьего* (с. 46).
>
> Когда мы, философы, наглядно созерцаем, мы воображаем внутренние образы, воображаем идеи, т. е. воображаем смыслообразы (с. 147).
>
> Смысл мы понимаем. Попытка определить смысл приводит к ограничению и оплощению нашего понимания смысла (с. 148)

Из сказанного здесь следует, что, развивая вероятностное исчисление смыслов, мы решаем давно и отчетливо поставленную задачу

III глава

СМЫСЛОВАЯ ПРИРОДА ЛИЧНОСТИ

§ 1. Введение

Показанное в главе I многообразие представлений о личности* может служить иллюстрацией к высказыванию, сделанному психологами в одной из вступительных статей тбилисского четырехтомника, посвященного проблеме бессознательного. Эта статья начинается словами [Прангишвили, Шерозия, Бассин, 1978]:

> Является трюизмом, что теория личности, несмотря на огромные усилия, затраченные на ее разработку, остается одним из наименее ясных теоретических разделов современной психологии, областью, в которой меньше единогласия и больше споров, чем в какой-либо другой (с. 337).

И сейчас, по-видимому, никто еще не готов к тому, чтобы заполнить эту зияющую брешь не только в философии и психологии, но и культурологии в целом. Остается непонятным, как может развиваться современная, научно ориентированная культура, если сама наука не имеет научной теории личности, пользующейся хоть каким-то признанием. Незнание человека — это, может быть, наиболее сильное незнание современной науки.

Мы также, конечно, не готовы к построению всеобъемлющей теории личности. Наш подход будет ограничен семантическим ракурсом. В соответствии с представлениями герменевтики, мы видим личность, прежде всего, как носительницу смыслов. Личность выступает перед нами как генератор и преобразователь смыслов. Личность оказывается владеющей исчислением смыслов. Личность открыта миру, она оказывается способ-

* Хочется здесь отметить, что впечатление о несоразмерно высоком многообразии теорий человека создается даже при весьма неполном освещении темы. Недавно вышла книга «Буржуазная философская антропология XX века» [1986]. Как мало у нас пересечений с этой книгой, которая, конечно, также остается неполной — в нее не включены ни философские высказывания о природе сознания западных нейрофизиологов, ни построения философски ориентированных мыслителей, объединенных трансперсональным направлением психологии. Но вряд ли была бы удобочитаемой монография, претендующая на всеохватывающую полноту. Может быть, назрело время для создания

ной совершать действия, порождаемые новыми смыслами. Эти действия могут становиться всеохватывающими, будучи направленными не только на изменения общества, но и на преобразования Мира.

Личность в то же время телесно капсулизирована. Телесность личности мы рассматривать не будем — не потому, что мы отрицаем ее значение в функционировании личности, а потому, что здесь речь идет скорее о технической, если так можно сказать, реализации личности, и, наверное, изучение ее должно быть оставлено нейрофизиологам. Неделимое приходится делить потому, что языки описания двух сторон деятельности должны быть все еще различными. Самым загадочным остается вопрос о том, как стыкуются два существенно различных, но сурово связанных аспекта существования личности. Здесь тайна. Тайна связи материи со смыслами. Может быть, все неудачи в построении модели личности, имевшие место до сих пор, происходили в силу того, что всегда хотелось в построении теории личности отразить, запечатлеть и разгадать эту тайну. Но на тайну можно только намекнуть. Так пытаемся поступить и мы.

Итак, наша модель личности будет только семантической моделью. Мы рассмотрим ниже четырехгранность вероятностного представления о личности: Эго, Метаэго, Многомерность личности, Гиперличность.

Трудность в понимании природы личности очевидна. Человеку нужно понять самого себя. Средствами сознания необходимо осознать само сознание. Для этого необходимо выйти за границы самого себя — посмотреть на себя со стороны.

Но с какой стороны?

Со всех сторон — с позиций философа, теолога, психиатра, психолога, нейрофизиолога, культуролога, историка, социолога, футуролога, писателя, поэта...

Кто готов к этому? Кто готов найти язык, чтобы описать все увиденное с единых позиций, отвечающих всему богатству нашего представления о мире?

Энциклопедии человека? С каким интересом читается подборка высказываний о человеке, составленная Д. Хофстадтером и Д. Деннетом [Hofstadter & Dennett, 1981]. Она раскрывает широкий (но опять-таки далеко не полный) спектр суждений, включающий высказывания и таких писателей, как Дж. Боргес и С. Лем, и научные спекуляции, относящиеся к пониманию личности, природы мозга, искусственного интеллекта. Весьма серьезной представляется также не освещенная нами книга Дж. Марголиса [Марголис, 1986], развивающая концепцию эмерджентистского материализма. Не успели мы осветить и только что вышедшую статью [Велихов, Зинченко, Лекторский, 1988], пытающуюся раскрыть перспективы комплексного изучения человека, опираясь на работы советских авторов: Л. С. Выготского, В. П. Зинченко, А. Н. Леонтьева, М. К. Мамардашвили, С. Л. Рубинштейна, Г. Г. Шпета.

§ 2. Эго человека как вероятностно заданная проявленность семантического поля

Когда мы встречаем человека и, беседуя и взаимодействуя с ним, узнаем его, то перед нашим внутренним взором возникает его образ, определяющийся прежде всего системой его ценностных представлений. Поэтому естественно считать, что видимая нам индивидуальность человека – его Эго – оказывается заданной плотностью вероятности $p(\mu)$, построенной на семантической шкале μ. Если вспомнить все нами ранее сказанное о природе текстов, то мы должны будем признать, что человек выступает перед нами как текст или, лучше, как слово – элементарная составляющая текста. Эго – его структура – оказывается смысловой: лингвистической. Раскрываются смыслы Эго через его взаимодействие с Эго других людей, образующих в своей совокупности тексты более высокого порядка. Напомним, что так же раскрываются смыслы слов обыденного языка – через их проявляемость во фразах, текстах более высокого порядка. Сам человек по своей сути оказывается языком, так же, как языком оказываются все человеческие взаимоотношения, так как через язык они раскрываются, в языке — носителе смыслов – они созревают.

Функция распределения, задающая Эго человека, может быть иглоподобной или размытой, иногда асимметричной или многовершинной. Этим до некоторой степени определяются типы людей. В процессе жизни функция распределения $p(\mu)$ все время меняется или хотя бы слегка флюктуирует относительно центра рассеяния. Жесткое осознание своего Эго, задаваемое иглоподобной функцией распределения, может приводить к тому, что человек будет ощущать «малые смерти при переходе от одного момента к другому». Отсюда и представление о черных дырах (пустых пространствах) в психопатологии, патологическое состояние боязни жизни и смерти (подробнее описание подобных состояний см. в [Welwood, 1977a]).

Хвостовая часть функции распределения хранит в себе (в подавленном виде) воспоминание обо всем прошлом человека или даже человечества. В состояниях успокоенности и внутренней тишины или, наоборот, в состояниях крайнего напряжения и, наконец, в состояниях, вызванных приемом психоделиков, человек может вернуться в свое историческое или предысторическое прошлое. Возвращение в далекое прошлое*, связанное с аномальной перестройкой функции распределения $p(\mu)$, часто интерпретируется как психиатрическое заболевание. Может быть, астральный мир, о котором так много снова говорят в наше время, существует не сам по себе, а соприсущ каждому человеку как его далекое прошлое?

Каждому из нас присуще все многообразие семантики Мира. Иными словами, нам присущ «весь семантический генофонд». Мы носим в себе как изжитое прошлое, так и не реализовавшееся еще будущее, хранящееся так же в хвостовой части функции распределения (ради наглядности мы можем считать, что прошлое хранится в левой, хвостовой части, будущее — в правой). Мы можем возвращаться назад или заглядывать вперед, устремляясь в неизведанное будущее.

В нашей системе представлений существенна предпосылка о том, что все смыслы Мира изначально упорядочены на шкале μ. Нам часто задают вопрос: что будет, если отказаться от этого постулата и допустить возможность произвольного разупорядочивания смыслов? Дать ответ на этот вопрос непросто. Сам механизм такого возмущения можно представить себе, если допустить динамичность пространства — возможность возникновения в нем геометрических волн, перемешивающих сами точки пространства**. Если такое перемешивание произойдет по оси μ, то функция распределения станет невообразимо негладкой — со множеством разрывов в ходе кривой. Некоторое представление о степени такой негладкости можно получить, если взять лист бумаги, на которой была нарисована кривая $p(\mu)$, разрезать его на полоски, параллельные оси ординат, перемешать их и склеить в каком-то новом, случайно выбранном порядке. Исчезнет более или менее плавный ход меры по привычно близким нам смыслам.

Личность, подвергнувшаяся такому перемешиванию, выйдет из нашей культуры — наверное, она будет признана психически больной. Можно допустить, что на такой, по-новому упорядоченной системе смыслов сможет возникнуть совсем особая культура, с новой структурой ценностей, задаваемой опять-таки своим достаточно гладким распределением меры. Для нас эта культура останется непонятной, будучи наполненной неожиданностями. (Понятным для нас было бы лишь то изменение в культуре, в котором, при неизменной упорядоченности смыс-

* Несколько подробнее этот вопрос мы уже рассматривали в книге [Nalimov, 1982, с. 12—13].

** Здесь мы в значительной степени опираемся на представление Дж. А. Уилера о том, что «геометрия на малых расстояниях флюктуирует в высокой степени». (Подробнее см. об этом в нашей книге [Nalimov, 1985, с. 86–87].)

лов, изменяется — хотя бы и радикально, — только распределение меры, задающее изменение общекультурной парадигмы.)

Здесь уместно поставить вопрос: переживала ли хоть раз история человечества перестройку культуры, связанную с радикальным переупорядочением самих смыслов, а не весов над ними. Наверное, нет — ибо, иначе, мы говорили бы о том, что были культуры безумных. Но, может быть, Карлос Кастанеда в своих фантазиях именно и ведет речь о возможности представить непредставимое? Здесь мы должны остановиться, так как подходим к тем проблемам, которые, пожалуй, уже относятся к предельной реальности.

Одной из примечательных особенностей нашей модели является то, что природа Эго оказывается состоящей из двух начал: дискретного — функция распределения вероятностной меры $p(\mu)$ и континуального — семантического континуума: шкалы μ, на которой это распределение меры задано. Совсем на другом языке пытается сделать нечто похожее К. Кастанеда, показывая, что личность состоит из двух ипостасей: тонали и нагвали. Первую из них легко отождествить с нашим представлением о дискретном (капсулизированном) начале, вторую — с представлением о континуальном начале.

В книге [Castaneda, 1974] приводятся следующие слова учителя — мексиканского колдуна Дон-Хуана:

> Я собираюсь рассказать тебе о *тонали и нагвали*... (с. 121).
>
> Я бы сказал, что *тональ и нагваль* находятся исключительно в ведении людей знания (с. 122).
>
> *Тональ*, можно сказать, есть хранитель, защитник — такой защитник, который чаще всего оборачивается стражем (с. 122).
>
> *Тональ* - это все, что мы есть (с. 123).
>
> *Тональ* - это все, что мы знаем... И сюда входим не только мы, люди, но и весь наш мир. Можно сказать, что *тональ* есть все видимое (с. 124).
>
> *Тональ* начинается с рождения и заканчивается смертью (с. 124).
>
> Я говорю, что *тональ* создает мир, потому что она свидетельствует и оценивает в соответствии со своими правилами. Очень странным образом *тональ* является творцом, не творящим ничего. Другими словами, *тональ* составляет правила, посредством которых она способна понимать мир (с. 125).

Теперь несколько слов Дон-Хуана о том глубинном начале нашей личности, которое мы склонны отождествлять с семантическим континуумом:

> *Нагваль* — это часть нас самих, с которой мы вообще не вступаем в контакт (с. 126).

> *Нагваль* — это часть нас самих, которая не имеет определения: ни слов, ни имен, ни ощущений, ни значения (с. 126).
>
> ... *нагваль* не есть Бог, потому что Бог — это составляющая нашей личной *тонали и тонали* данного времени. *Тональ* есть все, как я уже говорил, из чего, по нашему разумению, состоит мир, включая, конечно, и Бога (с. 127).
>
> ... *нагваль* способна на непостижимые проявления (с. 157).
>
> Ты хочешь объяснить *нагваль* через *тональ*... Ты прекрасно знаешь, что мы находим смысл в говорении только потому, что остаемся в пределах вполне определенных границ, а как раз они-то и неприменимы к *нагвали* (с. 189—190).

Дальше речь идет о жизненной силе, которая представляет собой неразрывную сплоченность бесчисленных осознаваний, образующих собственное «Я».

> ... я знаю, что как только жизненная сила покидает тело, все эти одиночные /разделенные/ осознавания разъединяются и возвращаются снова туда, откуда они исходили, — в *нагваль* (с. 266).
>
> Человеческая форма и человеческое ощущение неповторимы; может быть, это даже самая приятная форма из всех возможных для нас; существует, однако, бесконечное множество альтернативных форм, которые композиция может выбирать. Я уже говорил тебе, что колдун может принять любую форму, какую он только пожелает (с. 266).

Итак, мы видим, что речь идет о форме — капсулизированности и об исходном — бесформенном ничто, в которое все возвращается. Мы рискнули на математическом языке дать описание соотношения между теми двумя началами, которые Кастанеда называет тональю и нагвалью. Для нагвали нашелся образ — она оказалась выразимой в слове.

Обратим здесь внимание еще и на то обстоятельство, что семантическая капсулизация, образующая наше Эго, всегда эфемерна. Мы стараемся этого не замечать, но это так. Мы теряем свое Эго, засыпая, оно спит и тогда, когда мы видим сновидения. Мы можем потерять или почти потерять свое Эго в гипнотических состояниях. Теряем мы Эго, переходя в измененные состояния во время глубокой медитации или после приема психоделических средств. Дж. Лилли [Lilly, 1981] показал, как привычная семантическая капсулизация разрушается при полной и продолжительной изоляции*. (Его экспе-

---

* В приведенном им каталоге измененных состояний сознания, связанных с полной изоляцией, последним из перечисляемых является такой пункт:

> 8. Человек может стать ничем, нет больше его Я, нет внешнего мира, нет знания, нет памяти. Человек оказывается сведенным на нет, ничего не остается, в том числе собственного Я. Осведомленность и сознание исчезают (с. 175).

римент может рассматриваться и как прямое доказательство формулы Мерло-Понти (см. гл. I, § 6): «... сознание — это открытость миру»). Мы часто устаем от жесткости своего Эго. Отсюда издревле существовавшее стремление к карнавалам и мистериям (и такой ее ослабленной форме, как церковная литургия), стремление к психотропным средствам, а часто и к психоделикам и злоупотреблению алкоголем. Все это неизменные стремления к тому, чтобы хотя бы на время освободиться от бремени своего Эго.

§ 3. Метаэго как источник личностной изменчивости

... но человек рождается на страдание, как искры, чтоб устремляться вверх.

[Книга Иова, 5:7]

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые!

[Ф. И. Тютчев *Цицерон*]

Если в привычных условиях Эго предстает перед нами как некий носитель более или менее установившихся смысловых оценок, то в экстремальных условиях, когда возникает необходимость принимать решение и действовать в острой ситуации y, решающим оказывается выбор фильтра предпочтения $p(y/\mu)$. Так, в критических ситуациях приоткрывается скрытая от нашего взора сокровенная сторона личности. Критические ситуации создают те эволюционные толчки, которые приводят к изменению личности (см. рис. 3). Возникает эволюционная цепочка. Априорная функция распределения $p_1(\mu)$ переходит в апостериорную $p_1(\mu/y)$, которая на следующем этапе выступает уже в роли априорной функции $p_2(\mu)$. Вглядываясь в себя в ретроспективе, мы отлично осознаем, что постоянство нашей личности определяется не столько и не только видом функции распределения $p(\mu)$, склонной к изменению, сколько способностью выбирать в острых ситуациях y необходимый фильтр $p(y/\mu)$, т. е. нашей способ-

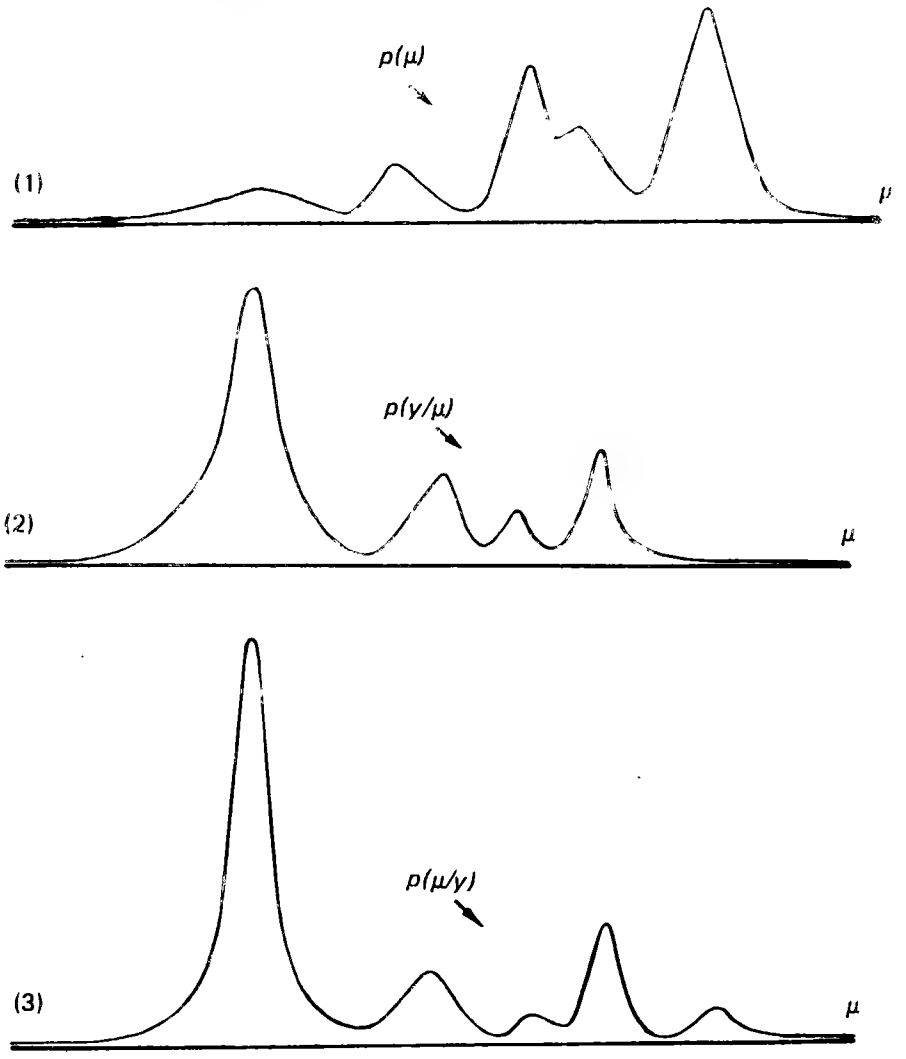


Рис. 3. Схематическое изображение личности как самоинтерпретирующегося текста: (*1*) семантический портрет Эго в исходном состоянии; (*2*) фильтр реинтерпретации, спонтанно возникающий в новой ситуации y; (*3*) портрет Эго после очередной самоинтерпретации.

ностью эволюционировать. Представление о Метаэго — высшем и не схватываемом нами непосредственно качестве, приходится сопоставлять со способностью к генерированию нетривиальных фильтров. И если эта способность утрачивается, то можно говорить о перерождении личности.

Мы уверенно можем сказать, что на начальное формирование функции распределения $p(\mu)$ существенное влияние оказывают как врожденные склонности, так и окружающая среда, воспитание и образование. Но что оказывает влияние на способность порождать нетривиальные фильтры $p(y/\mu)$? На этот вопрос с уверенностью ответить трудно. Ясно, однако, что эта способность в какой-то степени поддается воспитанию. Каждая культура прошлого настойчиво готовила своих будущих героев через инициации на материале мифов и эпоса.

В современной западной культуре эту роль пыталась взять на себя прежде всего художественная литература и, может быть, отчасти философия. Однако, несмотря на всю привлекательность, скажем, тех героев В. Гюго и Л. Толстого, которые являются исполнителями нетривиальных решений в экстремальных ситуациях, литература — только квазиинициация, так как собственно инициация ценна и действенна непосредственностью свершений (пребыванием в самой ситуации); литература - только модель ситуации, театр, только сопереживание: участие в некоем, уже готовом (каноническом) решении, а не само решение, не его порождение — не собственно творческий глубинный процесс. Литература — пример (род умозрения), инициация — опыт (род действия, акт возрождения самого себя в своих глубинах). Что-то от практики инициации, пожалуй, осталось в науке. Казалось бы, зачем сейчас нужен прямой контакт профессора со студентом - разве недостаточно для передачи знаний современных технических средств? Видимо, нет — нужна еще преемственность, осуществляемая через личное общение, через привлечение ученика к участию в действии — собственной работе мастера.

И вот что еще интересно: все психологические тесты, направленные на оценку личности, ни в коей мере не затрагивают принципиальной характеристики личности — способности к порождению нетривиальных фильтров $p(y/\mu)$, существенно смещенных по отношению к функции $p(\mu)$. И это естественно, так как только сама жизнь (включая действие в ней субъекта), во всем многообразии ее превратностей, может выступать в роли тестовых ситуаций, раскрывающих и обогащающих человека.

Нужно признать, что личность раскрывается в трагизме ситуаций, провоцирующих появление нетривиальных фильтров. Здесь наши представления перекликаются с тем направлением современной западноевропейской мысли, которое известно как

французский персонализм*. Там вводится понятие интегрального героизма, и трагизм рассматривается как изначальная, недоступная рациональному познанию предельность, расширяющая границы личности. Здесь особенно интересна книга Доменака [Domenach, 1967] и критические очерки И. С. Вдовиной [Вдовина, 1981], на которые мы опираемся. В парафразах высказывания Доменака звучат так:

> Трагедия выводит за пределы привычного понимания добра и зла... Феномен трагичного фундаментален... Трагична не история, а сам человек.

И если мы готовы признать, что личность — это текст, через который происходит распаковывание семантического континуума, то нам придется согласиться с тем, что глубина и серьезность процесса распаковывания определяются степенью трагичности тех ситуаций, в которых приходится действовать человеку.

В понимании трагизма — осмысливании его с философских позиций — прямым предшественником французского персонализма был Ф. Достоевский. Вот перед нами его небольшое произведение *Сон смешного человека. Фантастический рассказ* [Достоевский, 1983], напечатанный им на склоне жизни в знаменитом *Дневнике писателя*. Попробуем пересказать** этот рассказ так, чтобы передать не только содержание, но и аромат повествования: Рассказ ведется от имени человека, который сам считал себя смешным — ему было «все равно». В один сумеречный осенний петербургский вечер он поздно возвращался домой, готовый к самоубийству. Дома, после серьезных рассуждений, он засыпает и видит себя во сне совершившим самоубийство. Сновидение продолжалось:

---

* О персонализме в словаре Леграна [Legrand, 1983] читаем:

Персонализм. Это скорее не доктрина, а состояние духа. Основные положения сформулированы Эммануэлем Мунье /1905—1950/ перед второй мировой войной. Распространились они в 1945—50 гг. Это попытка переосмыслить христианство, отбросив всякий духовный дуализм в пользу конктретного опыта, который из индивидуальности легко переходит в моральные представления человека, особенно через коммуникацию с совестью (с. 201).

** Когда я пишу эти строки, с глубоким почтением вспоминаю своего школьного учителя литературы Федора Федоровича Берешкова - философа, профессионального знатока Достоевского. Это он в те замечательные (хотя и трагически контрастные) двадцатые годы отводил изучению Достоевского целых полгода (вопреки всем официальным программам). И это он тогда намало что понимающим еще молодым людям — прочитал на уроке этот рассказ. А потом последовало мое первое философски ориентированное сочинение — оно было посвящено Достоевскому. Преподаватель посчитал это мое сочинение своим большим достижением и зачитывал его во всех параллельных классах школы - это тогда представлялось очень сильным поощрением, поддержавшим мою философскую устремленность.

И вот меня зарывают в землю. Все уходят, я один, совершенно один... Я воззвал и смолк... И вот вдруг разверзлась могила моя... я был взят каким-то темным и неизвестным мне существом, и мы очутились в пространстве... Мы неслись в пространстве уже далеко от земли... мы быстро приближались к планете...

Я вдруг, совсем как бы для меня незаметно, стал на этой другой земле в ярком свете солнечного, прелестного как рай дня. Я стоял, кажется, на одном из тех островов, которые составляют на нашей земле Греческий архипелаг... (с. 109 -112).

Дальше идет описание людей этой другой Земли:

Дети солнца, дети своего солнца, - о как они были прекрасны! Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием ⟨...⟩ Это была земля, не осквернённая грехопадением... У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и беспредельное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной (с. 112, 114).

И вот что произошло:

Да, да, кончилось тем, что я развратил их всех!.. очень скоро брызнула первая кровь... Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением. Тогда у них явилась наука... Явилось рабство, явилось даже добровольное рабство... Явились религии с культом небытия и саморазрушения ради вечного успокоения в ничтожестве (с. 115—117).

Реакция смешного человека:

Я говорил им, что все это сделал я, я один, что это я им принес разврат, заразу и ложь! Я умолял их, чтобы они распяли меня на кресте, я учил их, как сделать крест... Наконец, они объявили мне, что я становлюсь им опасен, и что они посадят меня в сумасшедший дом, если я не замолчу. Тогда скорбь вошла в мою душу с такою силой, что сердце мое стеснилось и я почувствовал, что умру, и тут... ну, вот тут я и проснулся (с. 117).

И теперь началась новая жизнь смешного человека:

Я иду проповедовать, я хочу проповедовать,— что? Истину, ибо я видел ее, видел своими глазами, видел всю ее славу!

И вот с тех пор я и проповедую! (с. 118).

В этом небольшом рассказе в художественной форме запечатлен весь опыт писателя, направленный на попытку понять природу человека. Можно, конечно, дать разные интерпретации рассказанному. Все они, конечно, будут неполными и несколько односторонними. Мы ограничимся здесь двумя: (1) Человеку, чтобы обрести смыслы (выйти из состояния «все равно»), надо пережить трагическое до предела — стать им, войти в него; (2) Христианское понимание Рая — это утопия, заложенная в глубинах сознания человека (по крайней мере, западного). Но утопия должна оставаться только путеводной звездой. В своем реальном осуществлении — хотя бы в сновидческой реальности*, она оказывается немощной, пресной. Может быть, это противостояние надо понимать очень широко — как некую метафору, на которую замыкается трудноподдающееся разумному пониманию трагическое.

Но все же попробуем приблизиться к пониманию трагического в природе человека. Та трагичность существования человека, о которой здесь идет речь, носит семантический характер. И в этом понимании трагичности ее можно, следуя французским персоналистам, признать фундаментальной составляющей человеческого бытия. Но надо отдавать себе отчет в том, что трагичность неразрывно связана с творчеством — другой фундаментальной составляющей природы человека. Обе эти фундаментальности являются не более чем двумя взаимодействующими друг с другом способами семантического раскрытия личности. Личность, как мы уже об этом говорили, — это особый текст, способный к самореинтерпретации своей вероятностно задаваемой структуры. Эта способность делает человека микродемиургом, а демиург должен быть трагичным — что зафиксировано во множестве легенд, посвященных этому мифологическому образу.

Творчество должно быть трагичным хотя бы потому, что оно социально, а человек, как мы об этом тоже уже говорили, способен не только к пониманию, но и к непониманию — сопротивлению новому. Сопротивлению не своему, а чужому новому. Отсюда и динамизм в раскрытии смыслов, легко оборачивающийся трагизмом.

Несколько иначе об этом же говорил и Уайтхед, так остро осознавший творческое начало мира. У него читаем [Whitehead, 1929]:

Порядок недостаточен. Необходимо нечто куда более сложное: порядок, накладывающийся на новизну; вследствие этого плотность порядка не вырождается в простое повторение, а всегда есть рефлексия на фоне системы (с. 480).

Мир стоит лицом к лицу с тем парадоксом, что он ждет нового и в то же время охвачен ужасом перед потерей прошлого, знакомого и любимого (с. 481).

Вот так мы и ищем новое и в нашей личной жизни, и в искусстве, и в науке, и в социальной структуре общества, остава-

* Смешной человек говорит: «Сон? что такое сон? А наша-то жизнь не сон?» (с. 118).

ясь в то же время погруженными в ностальгию о прошлом. Отсюда и расслоение на тех, кто ищет, и тех, кто непреклонно охраняет старое.

Выход из драматизма поиска нового порождает скуку. Скука может стать нестерпимо скучной. Раньше в нашей книге [Nalimov, 1982] мы уже говорили о том, что уровень скуки является одним из серьезнейших показателей состояния культуры. Теперь неожиданно подтверждение этому мы находим со стороны психофизиологии: в книге Пена [Pena, 1983] говорится о скуке как о разрушающем факторе для человека, находящем свое проявление даже, казалось бы, и в таких чисто соматических заболеваниях, как рак.

В нашей модели парное проявление двух начал трагизм — творчество выступает как система типа «тяни —толкай». Новая, достаточно драматическая ситуация порождает новый фильтр, резко меняющий систему смыслов. Неприятие этой системы другими усиливает драматизм ,доводя его до трагизма , провоцирующего появление новых, более радикально действующих фильтров.

Правда, нарисованная здесь картина отражает скорее всего социальный аспект творчества. Где-то творчество может быть и спокойным, не вызывающим тревоги общества. Кто-то может быть творческой личностью и вне провоцирующего действия среды. Раньше о таких людях у нас говорили так: «Он поэт милостью Божьей».

Но все же мы — люди – погружены в больший трагизм, чем, скажем, животные. У них он, конечно, есть, но иной — не семантический по своей природе. И если мы готовы начало своей культуры связывать с Афинами и Иерусалимом, то и природа трагизма открылась нам во всей своей полноте Сократом и Христом.

Но здесь возникает новая проблема. Потребность в острых, доходящих до трагизма ситуациях – есть ли это исконное начало Мира, или это только особенность западного мироощущения? Западная культура — подчеркнем еще раз — уходит своими корнями в трагизм: вспомним здесь жанр трагедий, как вид драматургии, в древней Греции (о его значении много говорят опять-таки французские персоналисты). Вспомним и трагедийность появления самого Христианства. Каждый год западный Мир отмечает Пасхальный праздник (особенно торжественна его литургия в Православии), напоминающий нам об исходно заложенной трагедийности нашей культуры. Оглядываясь на Восток, мы можем остановить свой взор на Буддизме. Его основная устремленность — выход из поля страдания (что естественно должно сопровождаться отказом от привязанностей) или, иначе, освобождения от смыслов*, порождающих трагичность противостояний. Таким образом, Христианство и Буддизм выступают перед нами как два дополняющих друг друга начала**. И в этом ответ на поставленный выше вопрос. Трагичность — устремленность к ней как к пределу самого Бытия, — это в природе человека; так же в его природе заложен протест против нее. И не можем ли мы здесь сформулировать еще такую мысль: смысл и трагичность —синонимы, т.е. слова с взаимно связанными значениями. Только отказавшись от смыслов, мы можем обрести великий покой. Мы его, наверное, и обретаем, уходя из жизни, погруженной в смыслы.

Смысловая трагичность человека поддерживается его нескончаемой озабоченностью будущим. Человек живет не только в настоящем, поддерживаемом прошлым, но и в будущем, постоянно забегая вперед ,заглядывая в него .Здесь мы опять вспомним Хайдеггера и его предшественника Бл. Августина (см. гл. I, § 6). Для Хайдеггера нет времени без человека. Человек сближает трижды открытую ему протяженность времени***. Время создает экзистенциальную структуру заботы. Силлогизм Бейеса неявно впитывает в себя хайдеггеровскую концепцию времени. В том настоящем, где действует силлогизм, прошлое, задаваемое функцией распределения $p(\mu)$, мультипликативно смешивается с фильтром $p(y/\mu)$, который возникает как спонтанный выбор из необъятного множества потенциально возможных решений. Выбирая то, что еще не было реализовано, человек забегает вперед — готовит новое раскрытие смыслов с непредвидимыми возможными последствиями. Так проявляет себя Метаэго. Только для смыслов в настоящем прошлое свертывается по будущему. В раскрытии смыслов, происходящем на глубинном (дологическом) уровне сознания, нет цепочки причинно-следственных связей, порождающих представление о плавно текущем — линейном времени. Время здесь завихряется.

Теперь остановимся еще на одной экспликации нашего представления об Эго и Метаэго. Речь пойдет о понятии установка, глубоко укоренившемся в психологии и философии. Мы, естественно, здесь не можем рассматривать концеп-

---

* Конечно, на практике это не реализовалось совсем гладко на смыслах все же покоится и само учение Буддизма и смыслами оно расщепилось на множество потоков.

** К этой теме мы еще вернемся в следующей главе.

*** Ранее в нашей работе [Налимов, 1982] мы подробно останавливались на представлении Хайдеггера о том, что три модуса времени прошлое, настоящее и будущее, — взаимно проникая друг в друга, составляют единый феномен.

цию установки во всей полноте ее развития*. Ограничимся здесь только тем, что рассмотрим две интерпретации этого понятия: психологическую, данную в школе Узнадзе**, и философскую, данную Э. Гуссерлем.

В первом случае мы читаем [Беспалько, 1978]:

> Обычно, когда речь идет об уровне установки имеют в виду ее «фильтрующее», регулирующее влияние на содержание сознания (с. 57).

В нашей концептуализации установка приобретает динамический характер. Происходит взаимодействие исходной смысловой установки (системы предпочтений) $p(\mu)$ с корректирующим фильтром $p(y/\mu)$, отвечающим данной конкретной ситуации y.

Теперь несколько слов о раскрытии смысла понятия установка в философии феноменологии [Гуссерль, 1986]:

> Духовная Европа имеет место рождения... Это древнегреческая нация VII и VI столетий до Р. Х. В ней сформировалась *новая установка* индивида по отношению к окружающему миру. Следствием ее стало рождение, прорыв совершенно нового рода духовной структуры, быстро развившейся в систематически законченное культурное образование, греки назвали его *философией* (с. 104).

И далее идут такие поясняющие слова:

> Под установкой, вообще говоря, понимается привычно устойчивый стиль волевой жизни с заданностью устремлений интересов, конечных целей и усилий творчества, общий стиль которого тем самым также предопределен. В этом пребывающем стиле как в нормальной форме развертывается любая определенная жизнь. Конкретные исторические содержания изменяются в относительно замкнутой историчности. Человечество (соответственно и закрытые общества, как нация, род и, т. д.) в своей исторической ситуации всегда живет в какой-либо установке. Его жизнь всегда характеризуется каким-то нормальным стилем, в котором складывается постоянство историчности или развития (с. 106).

---

* В психологии понятие установка ввел впервые немецкий ученый Л. Ланге в 1888 г. Много раньше Г. Лейбниц ввел близкое понятие апперцепция — смысл этого термина сводится к тому, чтобы с его помощью охарактеризовать зависимость восприятия от прошлого опыта личности и от ситуации. В нашей стране особое значение понятию установка придал грузинский философ и психолог Д. Н. Узнадзе. У него продуктом установки была интенциональная направленность сознания на предмет в его восприятии. Так возникла грузинская школа теории установки.

** Напомним, что в гештальт-философии Перлс также говорит о личности как о системе установок, регулирующих межличностные отношения (см. гл. I, § 7).

В нашей системе представлений **установка** — в широком ее понимании, охватывающем стиль жизни в целом, может быть описана также вероятностной функцией распределения заданной на одномерном линейном семантическом континууме. Детализируя это представление, лучше говорить о том, что установка задается целым семейством корреляционно связанных функций распределения. Частные особенности отдельных функций, образующих это семейство, будут характеризовать индивидуальные семантические состояния личностей, носителей этих функций. Здесь мы уже подходим к представлению о **гиперличности** — многомерном образовании, созданном множеством личностей, объединенных одной культурой, или — лучше — одним слоем культуры. (К этой теме мы вернемся ниже — в § 5 этой главы.)

Отметим также здесь еще одно важное обстоятельство — хорошо известное представление Т. Куна [Кун, 1977] о существовании парадигмы в науке можно рассматривать не более чем как частный случай широкого — философского — понимания роли установки в развитии самой культуры. Парадигма охраняет информационную структуру общества или того или иного его слоя от чрезмерного размывания, позволяя концентрировать энергию на определенных целях. Но она в то же время создает торможение всему новому. И здесь мы опять возвращаемся к проблеме трагического.

§ 4. Многомерность личности

Желая углубить наше представление о природе человека, мы можем ввести в рассмотрение многомерность семантического пространства. Скажем, в двумерном пространстве Эго человека становится двумерным — $p(\mu_1, \mu_2)$. Личность оказывается состоящей из двойниковой пары μ_1 и μ_2, связанной коэффициентом корреляции ρ. С появлением в модели нового параметра распаковка семантического континуума становится более изощренной — веса придаются теперь уже не участкам числовой оси, а участкам плоскости, задаваемой осями μ_1 и μ_2 (см. рис. 4). С увеличением размерности личности изощрен-

ность распаковки естественно увеличивается*. Мы начинаем всматриваться в семантический мир через несколько связанных между собой окон.

Остановимся подробнее на рассмотрении двумерной личности**. Если $\varrho=0$, то две линии регрессии, связывающие μ_1 и μ_2, оказываются ортогональными, и мы имеем дело с абсолютно неупорядоченной личностью, что может носить и патологический характер. В этом случае личность готова выступать как абсолютно раздвоенная. В крайних своих проявлениях такое раздвоение может приводить к тому, что в разные моменты времени могут проявлять себя разные составляющие личности, при этом одна из них может быть не осведомлена о мотивах другой. Может сложиться такая ситуация, что две личности будут порознь эксплуатировать одно и то же тело. Подобная ситуация подробно описана в книге американского психиатра Дж. Бирса ([Beahrs, 1982], с. 202—222). Речь здесь идет о некоем Кин Бианки, который в обыденной жизни был вполне респектабельным и уважаемым человеком, а в другой — в скрытых своих проявлениях — садист и убийца. При судебном расследовании, в котором принимало участие два психиатра (один из них — выдающийся специалист в области множественной персональности, другой — в гипнозе), ситуация сложилась неясной. Первый из психиатров был уверен в том, что это типичный случай множественной персональности — в его гипнотических сеансах этот пациент, выступавший уже под именем Стива, отличался особенностями поведения и языка, свидетельствующими о том, что налицо другая

* Хотя сам многомерный континуум (как это следует из хорошо известной в теории множеств R^n-теоремы) равномощен одномерному.

** Напомним здесь некоторые сведения из корреляционного анализа. Смысл понятия корреляция хорошо раскрывается через рассмотрение поведения линий регрессии, связывающих две случайные величины μ_1 и μ_2. На плоскости, задаваемой осями μ_1 и μ_2, строятся две линии регрессии: регрессия μ_1 по μ_2 и регрессия μ_2 по μ_1, что соответсвует тому, что в первом случае при оценке параметров линии регрессии минимизируется сумма квадратов отклонений, взятых параллельно оси μ_1, в втором - параллельно оси μ_2. Две линии регрессии пересекаются в точке, соответствующей математическим ожиданиям двух случайных величин. При изменении абсолютной величины коэффициента корреляции $\varrho\{\mu_1, \mu_2\}$ от 0 до 1 угол между линиями регрессии изменяется от 90° до 0°. В первом случае линии регрессии оказываются перпендикулярными друг другу, во втором – совпадающими. Таким образом, абсолютная величина коэффициента корреляции служит мерой угла между двумя линиями регрессии, а следовательно, и мерой жесткости линейной связи между двумя переменными. Коэффициент корреляции по абсолютной величине не может превосходить единицу, т. е. $-1\leqslant\varrho\leqslant 1$. Знак коэффициента корреляции всегда совпадает со знаком угловых коэффициентов уравнений регрессии. Отрицательное значение коэффициента корреляции свидетельствует о том, что наклоны обеих линий регрессии отрицательны.

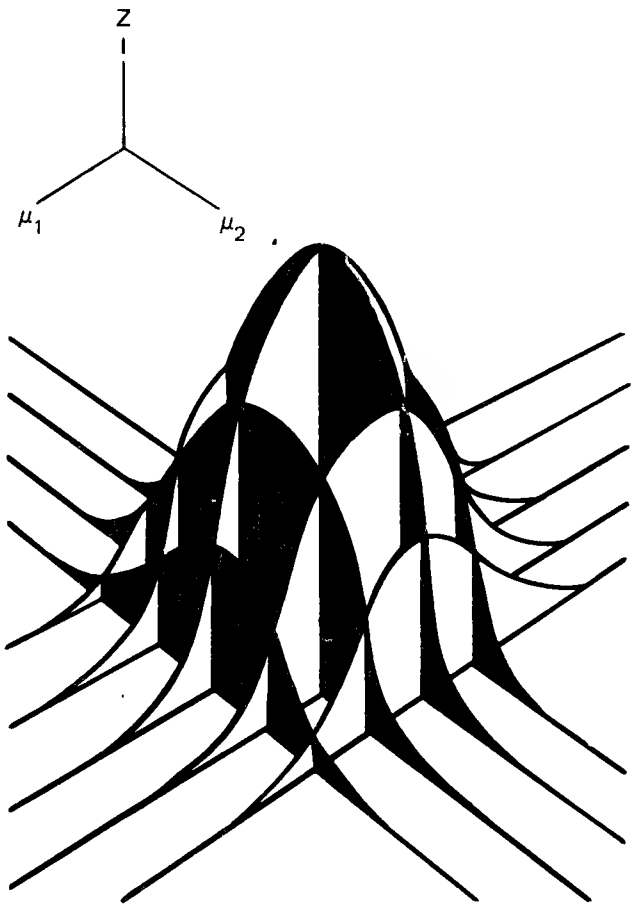


Рис. 4. Семантический портрет Эго для двумерной личности. Плотность вероятности двумерной личности задается поверхностью распределения $z = p(\mu_1, \mu_2)$, интерпретируемой аналогично кривой распределения для одномерной личности. При этом, правда, вводится коэффициент корреляции $\varrho\{\mu_1, \mu_2\}$, задающий вероятностную структуру двумерной упорядоченности смыслов.

персональность. Об этом же свидетельствовали и испытания с тестом Роршаха. В то же время другой психиатр остался убежденным в том, что здесь не более чем преднамеренная симуляция.

И далее автор говорит о том, что интерпретация результатов исследования зависит существенно от персональной настроенности самого терапевта:

> Психиатр должен научиться жить в состоянии психической неуверенности, окруженный парадоксами и полярными точками зрения, если он намерен максимизировать свою гибкость и эффективность (с. 216).

С правовой точки зрения эти две интерпретации диаметрально противоположны. С позиций нашей модели они свидетельствуют лишь о различных, видимо, трудноразличимых вариантах раздвоенности.

> Состояния эго столь разнообразны, а невербальные коммуникации столь богаты и происходят на стольких уровнях, что было бы неразумным ожидать, что какая-нибудь из сторон сможет давать абсолютно контролируемые ответы. «Врачующая личность» – это такая личность, чьи латентные состояния эго могут узаконить латентные состояния эго у другой личности и достичь благополучной связи между ними, даже без открытой социальной коммуникации. С таким человеком мы ощущаем себя удобно и легко, и часто очень доверяем ему, не вполне понимая, почему (с. 219).

Мы видим, сколь трудной может оказаться реально наблюдаемая ситуация. Естественно, что модель может охватить лишь самые общие контуры происходящего.

Теперь рассмотрим другие варианты многомерности личности.

Когда $|\varrho|=1$, то двумерное распределение вырождается в одномерное. Оси μ_1 и μ_2 оказываются жестко спроектированными на одну — общую — линию регрессии. Две составляющих личности становятся вложенными друг в друга со смещением, задаваемым уравнением регрессии. Раздвоенность найдет свое выражение не в отчетливо различаемой расчлененности, а в наложенности. С позиций постороннего наблюдателя смыслы такой личности окажутся смещенными в своей спутанности. Личность сможет обрести целостность, если линия регрессии будет выходить из начала координат и угол ее наклона станет равным 45°.

Если теперь попытаться рассмотреть облик двумерной личности с коэффициентом корреляции, не принимающим свои крайние значения, то можно будет говорить, что при $\varrho>0$ две ее составляющие будут выступать как семантические «синонимы», а при $\varrho<0$ — как «антонимы». Абсолютное значение

коэффициента корреляции будет выступать перед нами как мера синонимичности, или, соответственно, антонимичности.

Надо, конечно, отдавать себе отчет в том, что личность — это не столько устойчивое состояние, сколько процесс. Поэтому рассмотренные выше варианты облика двумерной личности в общем случае являются не жесткими классификационными категориями личности, а лишь описаниями возможных ее неустойчивых состояний. Устойчивые расщепления такого типа, как это имело место в случае описанного выше пациента Кина Бианки, несомненно надо считать уже патологией. Таким образом, мы готовы защищать тезис о том, что именно способность к вариабельным расщеплениям личности — это показатель ее гибкости. Тогда как жестко фиксированные навязчивые расщепления — это уже то, что можно рассматривать как патологию. Хотя, конечно, границы здесь далеко не всегда могут быть четко установлены.

Обращаясь к предложенной выше модели, надо, конечно, проявлять известную осторожность. Мы должны отдавать себе отчет в том, что представление о вероятностно задаваемой многомерности в нашем случае не может быть столь же наглядно ясным, как это имеет место в технических применениях. Наше описание многомерности личности носит, несомненно, глубоко символический характер. Модель у нас выступает как незамаскированная метафора — в действительности все есть так и не так, как задается моделью. Надо отдавать отчет и в том, что связь между случайными величинами μ_1 и μ_2 может быть и нелинейной, тогда все сказанное выше об интерпретации числовых значений коэффициента корреляции теряет свою определенность. Все должным образом усложняется при введении представлений о высокой многомерности, хотя, конечно, исключить возможность появления существенно многомерных личностей нельзя. Наша попытка моделирования личности может быть и интересна прежде всего тем, что она показывает все те трудности, с которыми здесь приходится сталкиваться.

Теперь, после сделанных выше предупреждений, мы попробуем привести еще ряд примеров, углубляющих смысл нашей модели.

Прежде всего обратим внимание на тот очевидный факт, что все личности, представляющиеся нам душевно здоровыми, практически всегда оказываются погруженными во внутренний диалог. Диалог с кем? — с самим собой. Но такой диалог возможен только тогда, когда личность способна к самораспщеплению на участвующие в диалоге субличности. Чтобы быть способной к такому расщеплению, личность не должна быть слишком жестко зациклена на одной смысловой установке. Сказанное здесь можно иллюстрировать высказываниями

М. Джослина [Joslyn, 1975], взятыми из той его статьи, где он пытается сблизить гештальт-философию с философией Дзэн:

> Все наши мечты и размышления — это формы внутреннего диалога типа «С одной стороны ... с другой стороны», туда и обратно. Пока мы воспринимаем побочные продукты внутреннего диалога как предельную реальность, мы в основном не осознаем этот процесс, и то, как мы связаны временем и энергией, которые мы на это тратим. Мы не замечаем, что без конца делим наш жизненный опыт на две или больше ролей, конфликтующих между собой, потому что по крайней мере одна из них фиксируется идеальным «что должно случиться». Мы не замечаем, что, стараясь избежать болезненных последствий этого разделения, стараясь сложить все снова, все, чего мы достигаем, — это создания ложного единства: мы идентифицируемся с одной ролью и с убийственной серьезностью воспринимаем ее, как само собой разумеющуюся, а за дополнительные роли как будто и не отвечаем. Большая часть того, что дзэн называет «относительным разумом», или «малым разумом», а западная психология зовет «эго», происходит из ложного концептуального единства этого незавершенного диалога (с. 237).

Мы видим, что открытый миру человек — это своеобразная фабрика по переработке смысловых оценок. Способность к непрекращающемуся диалогу, порождаемому многообразием вариантов вероятностно задаваемых расщепленностей — это одна из основных семантических особенностей человека. В отличие от всякого существующего (или мыслимого) компьютера, человек всегда способен находить оппонента в самом себе — оппонента разной степени близости или удаленности от самого себя. Когда выше мы говорили об Эго, задаваемом функцией распределения $p(\mu)$, то имели в виду прежде всего оценку, даваемую личности со стороны внешнего наблюдателя — собеседника. Это действительно ложная или, может быть, лучше — иллюзорная оценка единства. Обращаясь же к диалоговой расщепленности личности, мы пытаемся проникнуть в тайну самого мышления.

Если теперь обратиться к художественной литературе, то придется признать, что все герои одного автора корреляционно связаны между собой. Образуя одну многомерную личность, они создают то множество двойниковых пар, из которых в конце концов и вырисовывается облик самого автора. Если степень коррелированности между ними велика, то двойники малоразличимы и потому неинтересны. Однако и при всем возможном многообразии двойников за ними всегда угадывается личность автора, как бы многомерна она ни была. Самое яркое тому свидетельство — Ф. Достоевский. Он выступает

перед нами как личность, раскрывающаяся в семантическом пространстве высокой размерности. Весьма симптоматично то, что Достоевский считается одним из предшественников экзистенциализма. Он был не только и не столько писателем, сколько мыслителем. Философствуя через художественную прозу, он всю жизнь размышлял о смыслах, связанных с бытием человека в Мире. Его герои то окрашивались в христианские тона, то становились демоническими противоборцами. Все это выглядит как отображение в прозе диалога двойниковых пар (скажем, Мышкина и Рогожина, Раскольникова и Сони Мармеладовой), выкристаллизовавшихся в сознании самого автора. Диалог внутри самого себя Достоевскому был нужен, по-видимому, для того, чтобы ответить на фундаментальный вопрос: как возможно воплощение христианства в реальной жизни для человека, погруженного в противоборство смыслов.

Отметим здесь и еще одно обстоятельство — именно писатели, а не психологи обратили внимание на то, что в серьезных — надрывных ситуациях человек должен отобразить одного из своих двойников во вне. Визуализировать его сидящим напротив. Так будет больше отчуждение. И нельзя ограничиться тем, чтобы утвердить это проявление галлюцинацией. Все гораздо серьезнее — здесь, может быть, не просто психическое заболевание, а психологический прием, направленный на очищение — катарсис, потому и нужно большее отчуждение от самого себя в диалоге с самим собой. Вспомним, как у Ф. Достоевского в «Братьях Карамазовых» описывается появление черта — двойника Ивана Карамазова [Достоевский, 1976]:

> Там вдруг оказался сидящим некто, бог знает как вошедший... Это был какой-то господин или, лучше сказать, известного сорта русский джентельмен... (с. 70).

С ним Иван ведет беседу:

> Ты моя галлюцинация. Ты воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых. С этой стороны ты мог бы быть даже мне любопытен, если бы только мне было время с тобой возиться... (с. 72).
>
> Только всё скверные мои мысли берешь, а главное — глупые. Ты глуп и пошл. Ты ужасно глуп. Нет, я тебя не вынесу! Что мне делать, что мне делать! — проскрежетал Иван. (с. 73).

Черт отвечает Ивану:

> Я здесь хожу и мечтаю. Я люблю мечтать. (с. 73).
>
> Я хоть и твоя галлюцинация, но, как и в кошмаре, я говорю вещи оригинальные, какие тебе до сих пор в голову

не приходили, так что уже вовсе не повторяю твоих мыслей, а между тем я только твой кошмар и больше ничего. (с. 74).

И вот одна из реплик Ивана:

Нет, ты не сам по себе, ты — я, ты есть я и более ничего! Ты дрянь, ты — моя фантазия! (с. 77).

С этим почти соглашается черт:

То есть, если хочешь, я одной с тобой философии, вот это будет справедливо. (с. 77).

И как все же Иван оценивает черта, когда вспоминает о том, что он сам сочинил анекдот, рассказанный ему теперь чертом:

Я его было забыл... но он мне припомнился теперь бессознательно — мне самому, а не ты рассказал! Как тысячи вещей припоминаются иногда бессознательно, даже когда казнить везут... во сне припомнился. Вот ты и есть этот сон! Ты сон и не существуешь! (с. 79).

Еще одним примером двойникового состояния подобного типа может служить обстоятельное описание беседы со своим двойником композитора Адриана Леверкюна в романе Т. Манна *Доктор Фаустус* [Манн, 1960]. Этот удивительный диалог является центральным пунктом во всем романе — он задает весь трагизм последующих событий.

Может быть, описанные здесь диалоги можно рассматривать как одно из проявлений «просветленного сновидчества»— когда спящий отчетливо осознает, что он видит сновидение и что это переживание отличается от обычного опыта активной жизни*.

Ч. Тарт [Tart, 1984], опираясь на свой ранее опубликованный обзор, дает следующее определение просветленному сновидчеству:

Просветленные сновидения — это форма измененного дискретного состояния сознания, характеризуемого тем, что человек при этом ощущает себя в среде, которую его разум воспринимает как «нереальную» (или, во всяком случае, не как обычную физическую реальность), причем он в то же время ощущает, что все свойства его сознания приобретают ясность и просветленность, типичные для обычного дневного состояния.

Просветленным сновидчеством, наверное, можно считать и опыт путешествия в чужое тело, ранее кратко описанный нами в гл. I, § 2Б.

* Сейчас ведется тщательное наблюдение за этой формой дуального состояния сознания. С 1981 г. издается небольшой журнал Lucidity Letters (редактор Dr. J. Gackenbach, Department of Psychology University of Northern Iowa), проводятся конференции.

Можно также высказать мысль о том, что наши обыденные сновидческие состояния являются не более чем частным случаем просветленного сновидчества. Наше сознание, по-видимому, изначально всегда двумерно хотя бы потому, что есть одна — дневная составляющая, заданная парадигмой культуры, другая — ночная, несущая черты архаического прошлого. В ночном состоянии сознания мы ближе к потребностям своего тела и к окружающему нас чисто физическому Миру. Это состояние сознания, сохраняя примитивность первобытного, ярче и острее воспринимает угрозы организму и потому обладает прогностичностью, которую не всегда может с него считать дневное сознание. Оба состояния сознания находятся в ортогональной расщепленности; надо думать, что именно поэтому и выработалась система их поочередного функционирования. Однако возможны и такие острые жизненные ситуации, когда две составляющие личности начинают вести явный и осознанный диалог. Мне лично пришлось пережить такую ситуацию.

Возможно, что неврозы, а может быть, и другие более сильные неполадки в существовании современного человека, именно и связаны с тем, что две составляющие личности, эволюционно развивавшиеся как две взаимно коррелированные структуры, теперь оказались ортогонализированными. Фрейд, как бы мы ни относились к его общефилософским построениям, важен тем, что увидел и оценил удивительно остро вторую составляющую личности и пытался (в психоанализе) установить с ней контакт. Правда, фрейдовская интерпретация второй личностной составляющей приобретает резко выраженную сексуальную окрашенность и становится доминирующим началом бытия человека. Речь у него не идет о многомерном истолковании личностной структуры.

Двойное осознание самого себя достигается и в шаманском трансе. Вот что об этом пишет Питерс [Peters, 1981]:

. . он [шаман] говорит, что он в состоянии транса сохраняет осведомленность о себе, как об участнике ритуала, и в то же время оказывается вовлеченным в другой мир, невидимый другими (с. 20).

Если бы шаман в состоянии транса не достигал двойной осведомленности, то для описания его состояния достаточно было бы представления об одномерности семантического поля, по которому может смещаться функция распределения $p(\mu)$, задающая Эго.

Реинкарнационные воспоминания, по-видимому, также можно рассматривать как проявление дуальности сознания. Раньше (см. гл. I, § 2Б) мы уже немного говорили об обстоятельном изучении этой проблемы, проводимой Стивенсоном,

пользующимся преимущественно рассказами детей раннего возраста. Теперь появляются некоторые, правда, довольно скудные сообщения о сновидческих воспоминаниях взрослых. Вот как этот синдром описывает Рого [Rogo, 1984]:

> Этот паттерн характеризуется следующими особенностями: (1) сны интуитивно связывались с прошлой жизнью из-за их яркости и других субъективных особенностей; (2) они обычно вращались вокруг смерти опрашиваемых в их прошлой жизни; (3) сны часто содержали временную и пространственную информацию о прошлом, которая впоследствии подтверждалась; (4) сновидцы часто не интересовались или почти не интересовались проблемой реинкарнации до того, как им стали сниться подобные сны (с. 5).

После фундаментальных исследований Стивенсона, упоминавшихся ранее, мы не можем не считаться с реинкарнационными воспоминаниями как с реальными феноменами нашего бытия. Во всяком случае, оказалось возможным проверить их содержание со всей возможной строгостью. Здесь речь идет о спонтанном возникновении второй — обычно неустойчивой — составляющей личности, как бы спроецированной из прошлого в настоящее.

Сюда же относится явление, известное под названием **ксеноглоссия.** Один из таких случаев, в деталях описанный Стивенсоном [Stevenson, 1974], относится к американской домохозяйке, которая в гипнотическом состоянии трансформировалась в мужскую персону, говорящую и понимающую шведский язык на интеллектуальном уровне. Отмечается, правда, что в литературе имеется мало описаний хорошо документированных случаев подобного рода. Во второй книге Стивенсона [Stevenson, 1984] описывается в деталях еще два случая ксеноглоссии. В одном из них переход к другой персональности осуществлялся без использования гипноза - спонтанно. Второе — иноязычное состояние персональности сопровождалось проявлением детального знания о жизни в стране прошлого рождения.

Теперь вернемся еще раз к художественной литературе. Ранее в нашей книге [Nalimov, 1982, гл. 16] мы уже говорили о том, что многие поэты (Гёльдерлин, Блок, Гумилев и др.) сообщали о своей глубокой причастности к культурам прошлого, которую они переживали как реальную часть своего бытия. Здесь опять мы видим отчетливое двойникование личности. Личность живет не только в сейчасности настоящего, но и в сейчасности прошлого.

Отметим также, что расширение границы личности часто сопровождается персонализацией ее двойников. К. Юнг — психиатр, психолог и философ — описывает нам свой собственный опыт взаимодействия с бессознательным, в котором в одном случае глубинные слои личности оказались персонализированы в трех мифологических фигурах: старый человек с белой бородой — мужское начало, пророк Илия; слепая девушка — женское начало (анима), Саломея; черный змей, двойник героя, постоянный мифологический персонаж. С позиций врача, говорит он [Jung, 1963], это можно рассматривать как психоз, хотя в то же время это есть и матрица мифопоэтического воображения, «которое исчезло из нашего рационального века» (с. 188).

В мифологии представление о корреляционно связанном двойнике нашло свое выражение в образе андрогина — различные интерпретации этого образа мы находим, кажется, во всех развитых мифологиях мира [Cooper, 1978]:

> ...в греческой мифологии Хаос и Эребус были бесполыми; Зевс и Геракл часто изображаются в женской одежде; на Кипре встречается бородатая Афродита; Дионисий имеет женские черты; в Китае Бог Ночи и Дня - андрогин, и совершенство андрогина представлено также в символе инь-ян, и через инь-ян, «духовно обогащенные существа» Дракон, Феникс и Ки-лин могли быть ян, инь или тем и другим вместе. В индуизме существует шакта-шакти, и некоторые божества, например, Шива, изображаются физически полумужчиной-полуженщиной. Шаманизм и церемонии посвящения использовали трансвестизм; Баал и Астор были андрогинами, и у Платона в «Пире» человек был первоначально двуполым (с. 12).

Отметим здесь, что при попытке представить себе образ Бога, теологии приходилось обращаться или к апофатическим построениям (например, Дионисий Ареопагит — гл. 1, § 3), или к представлениям о безграничной многомерности (иначе — многоликости). Так, скажем, у Николая из Кузы читаем [Николай Кузанский, 1980]:

> Это твое истинное лицо свободно от любых ограничений, оно не такое-то по количеству и по качеству, оно вне времени и пространства: оно — абсолютная форма, лицо всех лиц... Так я начинаю понимать, что твой лик, господи, предшествует любому и каждому лицу как прообраз и истина всех лиц, и все лица — изображения твоего неопределимого и неприобщимого лица... (с. 43--44).

В *Коране* Аллаху дается около ста эпитетов. Вот некоторые из них (в подборке и переводе любезно подготовленном востоковедом В. В. Мошкало): первый, самый главный; конец, последний; сокровенный, истинный; мстящий, воздающий, карающий; милостивый, милосердный; величественный, великолепный; всеобъемлющий; богатый; умерший мученической смертью; сильный, могучий; вечно живущий, бессмертный; довольствующийся малым; страж, хранитель; праведный;

открывающий двери счастья; препятствующий; мешающий; благотворный; свет, сияние; редкий, исключительный.

Ясно, что такое многообразие эпитетов, выглядящих с наивных позиций подчас противостоящими друг другу, может быть осмыслено только в многомерной, вероятностно задаваемой связанности. Величие оказывается задаваемым многомерностью.

Американский психиатр Х. Роум [Rome, 1984] в своем размышлении о проблеме множественной персональности обращает внимание на псевдоантропологические книги упоминавшегося уже нами автора — Карлоса Кастанеды*. Мексиканский колдун Дон-Хуан обучает своего ученика антрополога Кастанеду необычному видению реальности. Так двумерность личности создается нарочито через обучение. Эта форма проявления двумерности опять напоминает просветленное сновидчество.

Наконец, здесь надо упомянуть еще и об издревле существовавшей практике самосовершенствования. Аскет-отшельник, в соответствии с избранным им идеалом, сознательно расщепляет свою личность на две корреляционно связанные составляющие. Одна из них — негативная, обычно визуализируется в виде беса, демона и пр. Если аскету удается совершить некоторую психологическую операцию, которая на математическом языке звучала бы как поворот координатных осей, ортогонализирующий случайные величины μ_1 и μ_2, то он нежелаемую составляющую может безболезненно отбросить. (Пример: евангельская притча об искушении Христа дьяволом). По-видимому, что-то похожее делается в современной терапии, когда пациента сознательно заставляют вызывать негативные эмоции (упражнение в страдании) с тем, чтобы расщепить личность и затем отбросить нежелательную составляющую [Wortz 1982].

Медитация — это, конечно, также один из способов расширения размерности семантического пространства личности. Если хотите, медитацию можно рассматривать как некоторую форму самогипноза, пользуясь которым медитирующий разрушает свою личностную семантическую капсулу и отправляется в путешествие вглубь семантических пространств. Путешествуя, он порождает новые составляющие своей личности, способные перестроить и такие фундаментальные для нас формы

* Мы на самом деле не знаем, в какой степени описанное Кастанедой отражает древнюю мексиканскую традицию. Нам представляется, что скорее всего здесь речь идет о некотором эзотерическом миропонимании, спроецированном на мексиканский фон. Это новое видение мира развивается столь последовательно и естественно, что оно обретает статус возможной реальности.

восприятия Мира, как физические пространственно-временные ограничения. Отсюда и возможность появления того, что мы готовы воспринимать как реинкарнационные воспоминания. Расщепление личности здесь не носит патологически удручающего характера. Выходя из медитации, медитировавший чувствует себя обогащенным, обновленным, часто творчески наполненным. Он начинает понимать, что его личностные возможности шире той капсулизации, в которую он погружен в силу необходимости существовать в некоей данной культуре [Nalimov, 1982]. Расширение личностной семантики — это важно нам подчеркнуть, происходит не за счет размазывания функции распределения p (μ), а за счет перехода к осознанию себя многомерной личностью, несущей различные, но корреляционно связанные смысловые ориентации. Нечто похожее описывает С. Гроф [Grof, 1976], наблюдая за состоянием пациентов при ЛСД-терапии. (Сравнение наблюдений Графа с нашими наблюдениями, относящимися к медитационным состояниям, дано в книге [Nalimov, 1982].)

Проблема персональной множественности сама имеет множество аспектов. Ее можно изучать в плане чисто психологическом или, пожалуй, даже в философском, в плане антропологическом или историко-культурологическом, обращая внимание на опыт развития символико-магического сознания, находящего часто свое проявление в разного рода ересях, культах, включая и культ ведьмовства. Одним из новых аспектов этой проблемы стало признание ее возможных патологических проявлений, приобретающих медицинское признание. В последние годы психические расстройства множественной персональности получили признание в американской психиатрии — в 1980 г. это заболевание было внесено в классификацию DSM-III (Diagnostic and Statistical Manual — III). В статье Клафта [Kluft, 1984]* указывается, что в библиографии по множественной персональности, опубликованной в 1983 г., содержится уже 350 наименований. Сам Клафт дает следующее описание синдрома расстройства множественной персональности:

> Клиническая картина проявленной разницы и представлений о себе этих личностей может оказаться удивительной и обескураживающей. Они могут воспринимать себя принадлежащими к разному полу, возрасту (старше и/или моложе) и обладать различной сексуальной ориентацией. У них могут быть разные гардеробы, собственность, предпочтения и стиль межлич-

* Номер журнала, в котором опубликована статья Клафта, почти целиком посвящен публикациям, относящимся к психиатрическим аспектам множественной персональности. Этой проблеме также полностью посвящен отдельный номер журнала The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis (Special Monograph Issue), 1984, XXXII, N 2, 63—253 p.

Рис. 5. *Замок в пустыне* — образ двумерного Эго. Картина художника А. Дьячкова. Подробнее интерпретация картины дана в гл. III, § 7.

ностных отношений. Сильные отличия могут наблюдаться в их ценностях, убеждениях и проявленных проблемах. У некоторых наблюдаются симптомы, другим не принадлежащие. Их поведение отражает внутреннее ощущение их отличия; до обнаружения феномена Множественной личности их диагноз мог быть совершенно другим.

Зарегистрированы и психофизиологические отличия. Наблюдаются разные почерки и разные ведущие руки. Могут различаться голоса, запас слов, речевые модели, акценты и даже языки. Ярко выраженные и постоянные различия характеризуют двигательные характеристики и выражения лица в нейтральной и аффективной ситуации. Когда различные личности имеют разный гардероб, разные интересы и выбирают разные способы творческого самовыражения, их различие может быть замечено. Многие мои коллеги делились со мной, что им часто не удается узнать своих пациентов...

Следует отметить следующие явления. Личности могут знать, а могут не знать друг о друге. У них могут быть союзы, внутренние взаимоотношения или постоянная гражданская война (с. 22).

Не будучи психиатром, не беру на себя смелость подробнее останавливаться на рассмотрении чисто медицинских аспектов проблемы. Отметим только, что появление последних выдвигает ряд новых вопросов*. Один из них может прозвучать так: где же здесь граница между появлением широты личности, с одной стороны, и возможным ее психическим заболеванием — с другой? Очевидно, что четкого ответа здесь нет.

Граница здесь стирается так же, как она стирается подчас между гениальностью и психопатологией — этот последний вопрос, кажется, опять стал серьезно обсуждаться (см., например, книгу Р. А. Пренткн [Prentky, 1980]). Обратим внимание только на следующее обстоятельство — как можно, не прибегая к представлению о многомерности личности, объяснить двухтысячелетнюю историю Европы. Там, с одной стороны, глубоко впечатавшийся евангельский идеал, с другой — море пролитой крови и возникновение капитализма**, явно не совмес-

* К числу возникающих здесь вопросов относится вопрос о том, как множественная персональность соотносится с гипнозом. Последний используется при диагностике: гипнолог может вступать в диалог с каждой из самостоятельных компонент личности. Гипноз также используется в терапии (оказывается, что пациенты с множественной персональностью обладают высокой гипнабельностью). Имеется также высказывание о том, что множественная персональность создается неосознаваемым злоупотреблением пациентом самогипноза.

** Возникновение капитализма принято связывать с деятельностью Лютера. Это он перенес духовную ответственность с Церкви на личность — отсюда личность получила возможность для той расщепленности в системе моральных ценностей, без которой вряд ли было бы возможным развитие капитализма при одновременном сохранении христианского миропонимания.

тимого с евангельским идеалом бедности и простоты жизни. Не читаем ли мы в Евангелии от Матфея:

6.19. Не собирайте себе сокровищ на земле...

6.24. Никто не может служить двум господам: ...Не можете служить Богу и маммоне [богатству].

6.26. Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?

А как можно понять само Христианство, соединившее суровость, подчас даже жестокость и национальную ограниченность Ветхого Завета со вселенской широтой и всепрощением Нового Завета? Если считать, что многомерность личности — это всегда болезнь, то не была ли изначально больна Европа?

Заканчивая этот параграф, мы приведем несколько наиболее интересных высказываний ранее уже упоминавшегося нами американского психиатра Дж. Бирса [Beahrs, 1982]:

По моему опыту и опыту большинства моих коллег, люди с множественной личностью очень интеллектуальны, творчески одарены и обладают хорошей мотивацией (с. 79).

Единство в подходе ко множественности - это новый способ взглянуть на проблемы человека вообще (с. 80).

...мое намерение сфокусироваться на множественной личности как парадигме подкрепляется моим исходным утверждением, что в действительности мы все множественные личности в более содержательном смысле, чем это имеет место в психиатрии (с. 80).

Все ведут внутренний диалог: это форма разделения (диссоциации) на составные части (с. 84).

Я полагаю, что диссоциация существенна для здорового функционирования; кроме того, я считаю, что это — творческий акт (с. 85).

Примеры творческой диссоциации, которые мы наблюдаем в обыденной жизни, это сны, мечты и фантазии, роли и специфические умения, воображаемые товарищи по играм, проекция позитивных и негативных аспектов себя на других, селективная амнезия на стимулы и, практически, все защитные функции (с. 85).

...как правило, множественные личности — это блестящие люди, с ненасытным любопытством относящиеся к себе и к жизни (с. 119).

Многоуровневое функционирование — это, возможно, одно из наиболее удивительных свойств адаптивности, которое всё еще находится далеко за пределами нашего понимания (с. 222).

Высказывания Бирса интересны для нас прежде всего потому, что они попадают в резонанс с нашими соображениями, хотя мы действовали независимо — он исходил из пси-

хиатрической практики, мы — из модели, задаваемой дедуктивно.

О многомерности личности можно говорить и в плане чисто нейрофизиологическом. Правда, здесь всё гораздо сложнее — всё оказывается скрытым от непосредственного, повседневного наблюдения. Поэтому тема остается недостаточно разработанной, хотя относящиеся сюда данные представляются весьма интересными. Мы приведем их почти без комментариев.

Прежде всего напомним высказывания Рамачандрана (см. гл. 1, § 2 Б) о том, что пациент с хирургической рассеченностью правого и левого полушарий головного мозга ведет себя при психологических тестированиях так, как будто бы в нем воплощены две сферы сознания. Двумерность сознания нерассеченного мозга, не обнаруживаемая непосредственно, оказывается обусловленной особенностью устройства тела. Рассечение ортогонализирует две составляющих сознания, делая их доступными раздельному наблюдению.

Рассматривая тело человека в плане его эволюционного развития, можно говорить и о трехмерности сознания человека. Здесь мы приведем следующее высказывание Р. Мак-Лина [MacLean, 1983]:

> Сравнительные исследования, а также анализ окаменелостей показывают, что человеческий мозг эволюционировал и достиг большого размера, сохранив черты трех основных эволюционных формаций, которые отражают последовательную связь с пресмыкающимися, древними и поздними млекопитающими... Эти три формации коренным образом отличаются друг от друга по структуре и химическому составу и, эволюционно разделенные бесчисленными поколениями, составляют иерархию традиционного мозга, состоящего из трех отдельных видов. Эта ситуация предполагает, что наши психологические и поведенческие функции совместно контролируются тремя совершенно различными ментальностями. Для нас как человеческих существ дополнительное осложнение состоит в том, что две более древние формации не обладают даром речи (с. 361).

Заметим, что здесь, с одной стороны, говорится об иерархической, т. е. о послойной организации мозга (в статье это иллюстрируется многими рисунками), с другой — о совместной контролируемости нашего функционирования тремя различными ментальностями, что хочется уже интерпретировать как представление о семантической трехмерности сознания.

Теперь мы хотим обратить внимание на высказывания Б. И. Котляра, пытающегося подойти к построению концепции **функционального полиморфизма мозга.** Он пишет [Котляр, 1986]:

> Состояние мозга и структура церебральной нервной сети четко соответствуют виду интегративной деятельности, что свидетельствует об удивительном качестве мозга как системы с переменной структурой — структурной и функциональной «многоликости»... словосочетание «функциональный полиморфизм мозга» весьма точно передает смысл важнейшего свойства мозга – представлять собой множество в едином (с. 179—180).
>
> ...в соответствии с принципом функционального полиморфизма мозг и любая его клетка отражают лишь различные глобальные состояния, необходимые для каждой конкретной деятельности. Состояние и деятельность мозга формируются на основе значительного объема разнообразной информации не только о внешней, но и о внутренней среде организма. Каждое из этих состояний представлено мозаикой активности всех нейронов, которая в значительной мере воспроизводится при повторении той же деятельности в аналогичных условиях (с. 183).

Нам представляется, что все сказанное выше нуждается в серьезной математической реинтерпретации. Может быть, здесь уже надо обращаться к представлению о функциональных пространствах*? Но какую роль при этом надо отводить каждой клетке? Как можно интерпретировать получение кроспектров ЭЭГ человека, свидетельствующих о дистанционной синхронизации спектральных плотностей? Как может быть связано представление о семантической многомерности личности с функциональным полиморфизмом мозга?

Удастся ли когда-нибудь содержательно ответить на поставленные здесь вопросы?

Заканчивая этот раздел книги, хочется с чувством глубокого уважения и благодарности вспомнить Нину Толь-Вернадскую, дочь В. И. Вернадского, значительную часть своей жизни прожившую за границей, сначала в Западной Европе, потом в США. Как врач-психиатр она вела прием пациентов до последних дней своей долгой жизни; сама разыскала меня, прочитав мою книгу о языке, изданную на английском. Началась интенсивная переписка — проблема множественной личности её особенно интересовала. Она посылала мне соответствующую литературу, и эта тема подвергалась многократному обсуждению в письмах.

* То есть к топологическим пространствам, точками которых являются функции или числовые последовательности.

§ 5. Гиперличность

Теперь настало время рассмотреть личность с позиций межличностных отношений. Сейчас, пожалуй, становится ясно, что облик личности во многом определяется тем, как она входит в межличностные отношения. Вот, скажем, относящееся сюда высказывание К. Ямамото [Yamamoto, 1984]:

> Мы вряд ли можем идентифицировать отдельную личность, которая не находилась бы под воздействием и сама одновременно не воздействовала бы на группы других личностей. Это означает, что мы не можем рассматривать индивидуальность отдельно от человеческих групп и не можем рассматривать человеческие группы отдельно от индивидуальностей (с. 67).

Мы будем рассматривать межличностные отношения как процесс, приводящий к образованию гиперличности — структуры межличностной, отрывающейся от локализации в одном, единственном теле. В простейшем случае гиперличность — это двумерная функция распределения $p(\mu_A, \mu_B)$. Здесь две отдельно существовавшие личности A и B, характеризовавшиеся отдельными функциями распределения p (μ_A) и $p(\mu_B)$, объединяются в одну, вероятностно задаваемую структуру, локализующуюся теперь одновременно в двух телах. Мы на самом деле не знаем того, как происходит такой процесс агрегирования образование из двух или многих личностей одной гиперличности. Поэтому ограничимся здесь лишь рассмотрением отдельных примеров, показывающих правомерность представления о гиперличности.

Любовь или хотя бы влюбленность силою чувств может создать гиперличность, если даже коэффициент корреляции между вероятностно задаваемыми структурами двух личностей A и B оказывается близким или даже равным нулю. Но такая гиперличность неустойчива. Устойчивость может возникнуть только тогда, когда сила чувств оказывается достаточной для такой перестройки гиперличности, при которой коэффициент корреляции приобретает существенное значение, может быть, даже начинает приближаться к единице. Катастрофически большое количество разводов в наше время — не является ли это свидетельством того, что семантическая капсулизация личности стала столь глубокой, что силы чувства больше не хватает для преодоления ортогональной расщепленности?

Тантризм в тибетском буддизме — детально разработанное, но не легко поддающееся пониманию учение (см., например, [Blofeld, 1970]). Практика тантризма направлена на слияние двоих в одну космическую пару (посредством использования

сексуальной энергии). Здесь применяется издревле ритуализированная техника, затрагивающая физическую, духовную и эмоциональную сферу человека (см., например, [Gold & Gold, 1978]). По-видимому, образование двумерной гиперличности ослабляет силу личностной семантической капсулизации, и тогда личность становится открытой для свободного взаимодействия с исходным семантическим пространством.

Теперь обратимся к гипнозу. Гипнотизирующий впечатывает в гипнотизируемого свою систему ценностных представлений. Из двух личностей, локализованных в разных телах, создается одна — гиперличность, со свойственной ей единой семантической доминантой. Словами Л. Шертока [Шерток, 1982]:

> Гипнотизируемый воспринимает внушения гипнотизера так, словно они исходят не от другого лица, а от него самого. Как только эта стадия достигнута, гипнотическое состояние уже достаточно углубилось и отношения с окружающей средой могут быть восстановлены без риска нарушить состояние гипноза: внешние стимулы проникают в сознание, но они теперь отфильтрованы, перестроены в соответствии с полученными внушениями (с. 109).

В нашей терминологии это значит, что ценностная система гипнотизируемого p (μ_A) оказалась замененной ценностной системой гипнотизера p (μ_B). Здесь гипнотизер становится демиургом, порождающим фильтры p (y/μ), действующие на исходную, вероятностно взвешенную систему гипнотизируемого. Эту перестройку мы можем рассматривать как процесс, развивающийся на семантическом поле. Шерток [1982] говорит:

> Несмотря на многочисленные исследования, до сих пор не удалось обнаружить никакого физиологического признака, позволяющего определить, находится ли испытуемый под гипнозом или нет. Тем не менее, хотя мы не можем говорить о гипнотическом состоянии в строго физиологическом смысле, нам кажется несомненным, что гипноз представляет собой *особое состояние сознания, предполагающее определенное изменение психофизиологической реактивности организма* (с. 106).

Сейчас, кажется, не вызывает возражений сопоставление гипноза со сном, хотя бы в плане чисто эвристическом [Прангишвили, Шерозия и Бассин, 1978]. Можно, пожалуй, сказать, что гипнотическая пара во многом напоминает состояние просветленного сновидчества, поскольку глубоко загипнотизированный субъект сохраняет в себе всегда и скрытого наблюдателя [Beahrs, 1982]. Только здесь двумерность задается составляющими, локализованными в разных организмах.

Особый интерес представляет так называемый взаимный гипноз (ранее мы его уже обсуждали в книге [Налимов, 1979]).

Он состоит в том, что субъект А гипнотизирует субъекта В, а последний, будучи в состоянии гипноза, в свою очередь гипнотизирует А – эта процедура взаимного гипнотизирования воспроизводится циклично и, естественно, при этом углубляется. Наиболее впечатляющим и пугающим участников этой процедуры результатом становится ощущение полного слияния друг с другом. Вот что пишет по этому поводу Ч. Тарт [Tart, 1969]:

> Это было похоже на частичное расплавление личностей, на частичную потерю различия между Я и ТЫ. В данный момент это воспринималось пациентами как нечто приятное, но затем они стали воспринимать это как угрозу их автономности (с. 306).

Чтобы разрушить такую искусственно созданную гиперличность, нужны усилия сильного гипнотизера. Тарт говорит, что ему известен и аналогичный результат слияния и потери индивидуальности при совместном приеме ЛСД супружескими парами.

Гипноз, так же, как и самогипноз, в своих мягких и почти незамечаемых проявлениях, по-видимому, оказывается обычным явлением в нашей повседневной жизни. Ареной деятельности здесь становится семантическое поле, на котором происходит взаимодействие личности с собой и с другими личностями. Способность быть подверженной гипнозу — это показатель гибкости личности, ее способность образовывать не только гиперличность, но и мультиперсональную личность. Вот несколько интересных для нас высказываний Бирса [Beahrs, 1982] по этому вопросу:

> ...любой человек может испытать глубокие уровни гипноза, если его проводят с достаточным искусством (с. 32).
>
> ...подверженность гипнозу, обнаруживаемая в экспериментах, является исключительно устойчивой личностной чертой, может быть, даже в большей степени, чем вес тела или цвет волос (с. 32).
>
> Если рассматривать хорошую подверженность гипнозу как положительный факт, как поступает большинство гипнотизеров, то людям, обладающим этим свойством, повезло: они сохраняют потенциал для быстрых изменений (с. 33).
>
> Когда достигнуто состояние гипноза, ...*эго* реорганизуется в новые подсистемы, скоординированные с гипнотизером (с. 38).
>
> Во время гипноза происходит одновременное расщепление и расширение границ эго субъекта (с. 38).
>
> Почти всегда множественные личности хорошо поддаются гипнозу... (с. 121).
>
> Невозможно отделить гипноз от не-гипнотических состояний, не впав в логический абсурд (с. 184).

Теперь перейдем к обсуждению процедуры психоанализа,

опираясь на упоминавшуюся уже книгу Шертока (Шерток, 1982). Это также углубление межличностных отношений. Психоанализ может рассматриваться как долговременное внушение, которое может осуществляться и на внеязыковом уровне – через содержательное молчание аналитика. Во всяком случае, сама ситуация здесь не лишена гипногенных (а мы бы сказали, и медитативных) элементов: «сосредоточенность», «молчание», «положение лежа», «тишина». В нашей системе представлений здесь опять речь идет о порождении гиперличности. Об этом свидетельствует сам феномен трансфера, открытый Фрейдом, [Шерток, 1982]:

> ...принцип которого [пишет Шерток, цитируя Ф. Русгана] состоит в том, чтобы никогда не отделяться друг от друга, оставаясь всегда соединенными друг с другом, образуя единое существо, или, вернее, находясь друг в друге (с. 182).

Примечательно то, что время, необходимое для порождения гиперличности, в технике психоанализа непрерывно увеличивается и теперь уже может, по словам Шертока (с. 224), достигать десятилетия.

Если теперь опять вернуться к рассмотрению состояния взаимогипнотизируемости, то что-то очень похожее мы увидим в мистериях древности, которые одно время пытались возродить хиппи в США*, сочетая оглушающую музыку с приемом психоделических таблеток. Так же можно интерпретировать поведение возбужденной толпы в экстравагантных ситуациях, порождающих единство действия, часто очень жестокого и необъяснимого в ретроспективе для каждого отдельного субъекта с позиций его личностных ценностных представлений. И, наконец, так же приходится объяснять и нелепость крестовых походов, особенно детских, в Средние века, и безумие нацизма в наши дни, так же как, впрочем, и непонятную нелепость первой мировой войны. Здесь хочется привести слова Т. Манна [Манн, 1960], описывающие начало первой мировой войны и конец нацизма:

> А у нас, в Германии, этого нельзя отрицать, война была воспринята прежде всего как подъем, как великий исторический акт, как радостное начало похода, отказ от обыденности, освобождение от мирового застоя, сделавшегося уже невыносимым, как призыв к чувству долга и мужеству, – словом, как некое героическое празднество (с. 389).
>
> Проклятие, проклятие погубителям, что обучили в школе зла некогда честную, законопослушную, немного заумную, слишком теоретизирующую породу людей!.. Не была ли эта власть в своих словах и деяниях только искаженным, огрубленным, ухудшен-

* Здесь можно упомянуть книгу Рейха [Reich, 1970], большая цитата из которой приведена в нашей книге [Налимов, 1979].

ным воплощением тех характерных убеждений и воззрений, которые христианин и гуманист не без страха усматривает в чертах наших великих людей, людей, что наиболее мощно олицетворили собой немецкий дух? Я спрашиваю — не о слишком ли многом? Увы, это уже не вопрос! (с. 622).

Во всех этих случаях эмоционального насыщения идея, находившаяся вне индивидуального контроля, оказывается объединяющим началом, порождающим гиперличность в ее всенародном и трагическом проявлении. Моделью поведения оказывается евангельская притча об изгнанных бесах, которым было разрешено войти в стадо свиней:

Мф. 8.32. ...И вот, всё стадо свиней бросилось с крутизны в море и погибло в воде.

Все, погибая, образовали одну гиперличность.

Заканчивая этот параграф, хочется остановиться на мифах древности, которые допускали как само собой разумеющееся представление о гиперличности, которая может проявлять себя как нечто целое, состоящее из корреляционно связанных частей, имеющих и свое индивидуальное лицо. Троица — основной миф христианства; представление о тринитарности высшего начала мы находим у Платона и Плотина, в иудаизме, в буддизме (Будда, Дхарма, Сангха), у греков, римлян, кельтов, скандинавов [Cooper, 1978].

Итак, мы видим, что межличностные отношения могут иметь два различных модуса. Один из них — уровень внешних коммуникаций, являющийся, пожалуй, типичным для нашей культуры. Человек взаимодействует с другим на деловом — логически структурированном уровне, оставаясь замкнутым на самом себе, сохраняя в неприкосновенности свою селективно взвешенную систему смысловых представлений p (μ). (Пример: в научных спорах, религиозных и даже философских диспутах, несмотря на всю их напряженность, всё может кончаться ничем — каждый остается в капсуле своих собственных смысловых представлений.) Другой модус взаимодействия — трансперсональный. Это — размыкание индивидуума, переоценка его смысловых позиций, позволяющая создавать гиперличность, иногда и зловещую по своему проявлению. Образование гиперличности может быть и деликатным процессом — когда личность человека не растворяется в ней полностью, а только смыкается с ней одной из множества своих составляющих. Но для этого исходная личность должна обладать способностью к порождению множественной личности внутри самой себя. Здесь мы опять перекликаемся с представлениями французского персонализма, где человеческое общение — это «близость близкого», способность «встать на место другого», «заменить другого» [Вдовина, 1981].

§ 6. Итак, что же есть личность?

С чем же отождествлять личность, если принять во внимание всё сказанное выше? Если с Эго, задаваемым функцией p (μ), — тогда она, в силу своей способности к изменчивости, конечно, иллюзорна, что соответствует представлению Древнего Востока. Может быть, ее надо отождествлять с Метаэго? Но мы мало что знаем о нем. Оно трудно поддается наблюдению в спокойных условиях жизни. В старой России была поговорка: «Чтобы узнать человека, надо съесть с ним пуд* соли». Здесь использовалась метаболическая мера времени: за то время, когда будет съеден пуд соли, уже почти неизбежно произойдет хотя бы одно трагическое событие, через которое откроется личность в своей сокровенности. Может быть, Древний Восток не фиксировал свое внимание на Метаэго именно потому, что там жизнь отличалась сравнительной успокоенностью**. Запад всё время шел на поиск трагичного в приключениях — вспомним здесь хотя бы средневековый термин knight-erranty. Может быть, и сейчас мы этому следуем, не только индивидуально, но и в масштабах стран? В том, что мы называем Метаэго, проявляется не просто свойство человека как такового, а нечто присущее ему в его взаимодействии с напряженностью жизни. Но жизнь должна порождать не только напряженность, но и преодолевающие ее идеалы, иначе трагизм просто сломит человека. И здесь, обращаясь к совсем недавнему прошлому, мы можем вспомнить, скажем, такие героические имена, как Максимилиан Кольбе и Мать Мария***.

Осмысливая Метаэго, мы хотим придать ему вселенский характер. С одной стороны, это что-то очень личное — персональное, с другой — это открытость вселенскому. Метаэго — это не предметность личности, а ее способность быть открытой запредельному.

Мы уже говорили о том, что личность есть текст. Текст

---

* Старая мера веса, равная примерно 16 кг.

** Именно отсутствие смыслового противостояния лишало Древний Восток динамичности. Словами Ясперса [Jaspers, 1949] эту мысль можно выразить так:

> Издревле принято считать, будто Китай и Индия, в отличие от Запада, не имели подлинной истории. Ибо история означает движение, изменение сущности, начало нового (с. 78).

*** Жребий смерти их обошел в нацистских застенках, но они пошли умирать за других. Гражданское имя Матери Марии — Елизавета Пиленко (в замужестве Кузьмина-Караваева).

совершенно особый, способный с помощью своего Метаэго изменять систему своих смыслов. Иными словами, личность — это текст, способный самоинтерпретировать самого себя в соответствии с новой ситуацией y.

Итак, личность — это прежде всего интерпретирующий себя самого текст. Этот текст еще и способен к самообогащению, к тому, чтобы стать многомерным. Этот текст способен к агрегированию себя в единое с другими текстами. Этот текст нетривиально связан со своим носителем — телом, а в случае гиперличности — со многими телами. Так личность выступает перед нами в своей многогранности и ускользает от нас за этими гранями. Мы не можем сами схватить себя в своей целостности и готовы опять, но теперь уже с других, более широких позиций, говорить об иллюзорности личности. Она иллюзорна не только так, как иллюзорен всякий поддающийся множеству интерпретаций текст. Она более иллюзорна, чем всякий текст, так как это есть самочитаемый текст — текст, способный самоизменять себя. Эта способность быть иллюзорной и есть та самая главная, не схватываемая нами, особенность личности. В этом, как нам кажется, прежде всего ее сущность.

Иллюзорность личности — в ее спонтанности. Личность — это спонтанность. Спонтанность — это открытость вселенской потенциальности. Способность попадать в резонанс с ней. В европейской философской традиции о спонтанности (иногда называя ее внутренним самодвижением) говорили многие: Бл. Августин, Декарт, Лейбниц, Кант, Гегель, Ницше, Сартр*. И все же идее спонтанности не повезло — она не обрела статус философской категории, т. е. статус некоей философской фундаментальности, подлежащей особому рассмотрению. Иначе всё сложилось на Дальнем Востоке. В Древнем Китае — в философии Дао представление о спонтанности оказалось основополагающим**. Парадоксальным оказалось то, что с Востока же — на сей раз из Буддизма — к нам пришло и представление об иллюзорности личности, задающееся, как мы это теперь хорошо понимаем, именно спонтанностью ее сущности.

* Некоторые относящиеся сюда высказывания упомянутых философов читатель найдет во множестве приведенных выше цитат. Мы должны здесь еще вспомнить и о том, что в диалектическом материализме спонтанность развития рассматривается как принцип самодвижения в развитии и разрешении противоречий.

** Здесь нам хочется обратить внимание на книгу А. Грэма [Graham, 1985], посвященную философии спонтанности. Автор — в прошлом профессор классической синологии, рассматривает соотношение между разумностью и спонтанностью, давая новое освещение таким темам, как альтруизм, эгоизм, наслаждение, творчество, священное, наука-поэзия, мысль Востока и Запада.

Фильтр перестройки смыслов это, конечно, еще не сама спонтанность. Это только ее проявление. Это ее знак. Но то, что стоит за ним, остается всё же не разгаданной тайной. На рис. 3 мы даем, правда, весьма схематичное, изображение одномерного Эго человека и там же показываем возможный фильтр перестройки. Здесь Эго дается в его динамичности — готовности перестроиться в акте мультипликативного взаимодействия старого с новым. На рис. 4 дано столь же схематическое изображение двумерного Эго в его статическом состоянии. Дальнейшая графическая иллюстрация становится практически невозможной.

Заканчивая этот раздел работы, мы, не без некоторого огорчения, осознаем, что нам удалось что-то сказать только о проявлении спонтанности в творческом — созидательном акте. Но как обосновать возможность возникновения смыслов разрушительной силы?

Сама постановка такого вопроса, однако, представляется, скорее всего, сомнительной. Оставаясь в рамках развиваемой нами модели, мы не можем предложить четкого критерия для дихотомического разграничения смыслов. И из соображений самого общего характера, не опирающихся на какую-либо концептуализацию, ясно, что всей силой своего воображения мы не можем представить себе возможность существования единого критерия, приемлемого для всех людей. И Христос говорил:

> Мф 10.34. Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч;

И это естественно для культуры, направленной на поиски смыслов. Мир смыслов, — мы повторяем это еще раз, — должен быть погружен в трагизм. Правда, сейчас мы, люди всего Мира, достигли такого состояния, когда разрушающее начало может стать безнадежно сокрушительным. Но это уже другая тема.

Кажется, во всех мифологиях прошлого мы находим демонов, порождающих злое начало жизни. Нам известна одна попытка построить мифологию зла наших дней*. Но на этом вопросе останавливаться мы не будем. Представляется философски значительно более содержательным взгляд на природу человека, отраженный в одном из гностических текстов. Для гностиков было характерно говорить о душе как о женском начале, поскольку она рассматривалась как вместилище,

* Готовящаяся к печати книга Д. Андреева «Роза мира», написанная после выхода из сталинской тюрьмы.

оплодотворяемое различными силами. В тексте *Экзегеза* (толкование) *Души** мы читаем [Robinson, 1978]:

> Мудрые люди прошлого дали душе женское имя. Действительно, она женственна и по своей природе. У нее даже есть лоно.
>
> До тех пор, пока она была вместе с Отцом, она была девственна и [существовала] в форме андрогина. Но когда она сошла в тело и оказалась в этой жизни, она попала в руки многих разбойников. Одни домогались ее [силой], другие делали то же, соблазняя ее подарком. Короче, они загрязнили ее, и она [...] **128** девственность.
>
> И в своем теле она торговала собой, отдаваясь одному и всем, считая своим мужем каждого, кого готова обнять (с. 180—181).
>
> Итак, когда лоно души, по воле Отца, обратится внутрь себя, оно получает крещение и немедленно очистится от внешнего осквернения... И таким образом очищение души восстановит [обновит] **132** ее прежнюю природу и обновит ее вновь. Это и есть ее крещение (с. 183).

Мы видим здесь мрачное и, пожалуй, даже несколько циничное** описание природы души, соответствующее негативному отношению гностиков к жизни на Земле. Тексты гностиков обычно нарочито неясны – они по самому своему замыслу должны нести скрытый смысл, нуждающийся в творческой интерпретации. Однако сказанное выше о душе нам представляется достаточно прозрачным: падшая душа – приемник смыслов; смыслы приходят в нее извне — как обман, как соблазн, как насилие, хотя она сама ищет их; обновляясь, душа очищается от смыслов, получает крещение и возвращается к своему изначальному состоянию.

Итак, мы видим, что и у истоков христианства было сопротивление как смыслам, так и спонтанности их появления.

Смыслы неразрывно связаны со спонтанностью их появления. Спонтанности мы должны приписать статус философской категории. И, поступив так, мы вынуждены признать, что это одна из самых трудных для понимания категорий. Она трудна тем, что должна проявлять себя вне причинно-следственной цепочки связей, и тем, что она находится вне привычных временных представлений, так как в спонтанности решения

* Анонимный трактат из библиотеки Наг Хаммади. Он должен был быть написан на греческом языке около 200 г., но сохранился только коптский его перевод. (Из введения переводчика W. C. Robinson Jr.). Полный перевод этого трактата имеется в книге [Трофимова, 1979].

** Правда, в прежние времена, когда существовала храмовая проституция как религиозный обряд, сказанное выше о душе, возможно, и не звучало так унизительно, как звучит сейчас.

есть всегда забегание вперед, всегда есть, как мы об этом уже говорили, смешивание будущего с прошлым, и, наконец, тем, что спонтанность представляется нам трансличностным началом, несущим в себе нечто непонятным образом связующее личностное и вселенское и, таким образом, задающее единство Мира в его творческом раскрытии. И в то же время внутренне — внутри себя, в глубине себя, мы чувствуем присутствие этой категории.

Издревле люди хотели преодолеть эту категорию, свести ее к чему-то более простому. Проще всего было свести ее к воле Творца. Но спонтанность не умолкала, и тогда понадобился образ столь же всемогущего Дьявола. Потом была попытка заковать спонтанность в рамки Закона природы. И этого оказалось недостаточно. Тогда на сцене появилась случайность. Но, чтобы хоть как-то понять природу случайного, западной мысли понадобилось более двух тысяч лет (см. [Nalimov, 1981]). Случайность – это всё же еще не спонтанность. Случайность объясняет случайное поведение элементарного события, т. е. чего-то очень простого, элементарного, механического по своей природе. Спонтанность относится к изменению текстов, к изменению смыслов в их взаимосвязанности, т. е. к имеющему смысл изменению смыслов. И разве готовы мы априори к тому, чтобы признать возможность появления смыслов из нового, но по-прежнему механистического понимания случайности, если оно даже будет связано с представлением о термодинамике неравновесных систем?

Мы до сих пор не понимаем природу спонтанности, а следовательно, и не понимаем смысловую природу человека. И философия Дао нам всё же не раскрыла суть спонтанности. Она сделала другое — создала гимн спонтанности. Западная мысль серьезно подошла к необходимости понимания спонтанности, наверное, только к началу нашего века — Ницше, Сартр и, в другой форме, Уайтхед. Пытаясь описать через спонтанность природу человека, или природу биологического эволюционизма [Nalimov, 1985], мы на самом деле хотели прежде всего понять природу самой спонтанности.

Заканчивая этот параграф, мы еще раз повторим:

Личность — это спонтанность!

§ 7. Личность в медитации

Все сказанное выше было раскрытием дедуктивно построенной модели. Естественным дополнением к сказанному должно быть непосредственное, дорефлективное представление о личности. Ниже мы приводим четыре медитационных протокола. Медитация для нас — это освобождение сознания от семантической скованности, это раскрепощение той самой спонтанности, о которой мы так много говорили выше. Медитации проводились так, как описано в нашей книге [Nalimov, 1982]. Основным понятием, объединяющим эту серию медитационных экспериментов, было слово Личность. В каждом медитационном сеансе использовался тот или иной синоним этого слова. Никаких комментариев к протоколам здесь мы давать не будем. Пусть останутся они такими, какие есть, — поэтическими дополнениями к логически развиваемой модели. Нам хочется верить в то, что мысль, строящая модель, каким-то малопонятным образом опиралась на медитационные фантазии. Помню, что еще в детстве учительница немецкого языка учила меня фантазии, рассказывая сказки, как у Гофмана.

ПРОТОКОЛЫ

I

Ключевое слово: **Зерно.**

Корни. Корни, как лабиринт души.

Корни — раскрытие зерна.

На солнце расцветает желтый, нежный, светящийся тюльпан.

Тюльпан, как маленькое желтое солнце.

Тюльпан, как чаша, наполненная солнечным светом.

Как легко, спокойно быть тюльпаном. Быть открытым солнцу хотя бы один день. Быть просто тюльпаном и ничего не хотеть, ничего не бояться. Светиться светом солнца. Вбирать в себя его свет и упаковывать в новое зерно. И больше ничего.

II

Ключевое слово: **Кто я?**

В коричневом, слабо освещенном пространстве я увидел себя как многоцветный сгусток, как галактику в небе. Войти в него не просто. Это замкнутый, плотный изолированный сгусток света. Но вот он становится податливым — расширяется, размывается. И я вхожу в него. В нем разные пространства. Пространства разного цвета и разной плотности. Вот легкое

сплошное пространство голубого цвета. Но где-то оно пересекается плотной дугой красного цвета. Эту дугу пересекает другая — зеленого цвета. Это уже не такая плотная дуга - она иногда распадается на отдельные брызги. Некоторые разноцветные дуги сцеплены, как звенья цепи. А вдали опять пустое голубое пространство, и где-то в высоте парят серебристо-белые светящиеся крылья.

Я понял: смерть — это разрушение этой сгустковой галактики. Это — освобождение ангела белых крыльев.

III

Ключевое слово: **Поэтическое «Я».**

В небе появилась большая, громадная черная птица. Ее перья были чуть-чуть металлическими и издавали трубные звуки, как орган. Размах ее крыльев занял всё небо. Я звал ее — она стала уменьшаться и пошла ко мне. Вот она стала маленькой зеленой птичкой и села на красную розу в саду. Я звал ее — она уменьшилась до почти почки и вошла в меня. И в себе я ощутил острый шип от той розы, наверное, на которой сидела птица. Я надел плащ и вышел из сада в горы. Шел дождь, скользили камни под ногами, и рвали плащ шипы горных лиан. И я шел и шел, а шипы всё рвали плащ, и что-то зрело во мне. И возникли во мне пространства — абстрактные, причудливо искривленные, пустые. Потом и это ушло, и осталось ничто.

IV

Ключевое слово: **Логос.**

Мир был в дремотной тишине. Как тени стояли деревья. Мир был в заколдованности тишины.

Прозвучал колокол. На небе вспыхнула голубая звезда. Вспыхнула и упала на Землю. Зазвенела и ожила Земля.

В горах вспыхнул голубой звездой купол храма. Его двери распахнулись. Вышли рыцари. Их латы были из прозрачного светящегося шелка. Светящегося светом голубой звезды.

Перед каждым рыцарем ковром развернулись дорожки. Рыцари повернулись, поклонились храму и пошли по своим дорогам. Понесли символы в Мир.

Опять прозвучал колокол. И купол храма взошел на небо, обернувшись голубой звездой Востока.

Рыцари пошли, чтобы умирать и вновь приходить, меняя свои плащи и латы.

Так прозвучала голубая сказка о Логосе.

Теперь несколько слов о постмедитационной картине художника А. Дьячкова (см. рис. 5). Перед нами высеченный в скале рыцарский замок, затерявшийся где-то в палестинских пустынях. Дорога, занесенная песком на подступах к замку,— это путь к сознанию, окаменевшему в своем стремлении устоять, сохранить свои застывшие смыслы, устремленные вверх, как в готике. Там — внутри замка должны быть коридо-

ры, переходы, подвалы, подземелья сознания. Здесь вспоминается Тереза Авильская, запечатлевшая свой мистический опыт в труде *Внутренний замок*. И замок этот удивительно похож на нашу попытку задать Эго человека двумерной функцией распределения. Правда, не гладкой, имеющей четкую систему предпочтений. А горящий обруч — это спонтанность, пытающаяся прорваться сквозь окаменелость*. Это та же спонтанность, что в медитационных протоколах оказалась запечатленной через образ крыльев.

§ 8. Как возможна трансценденция личности?

Я чувствую, что идеи творчества и здоровой, самоактуализированной, очеловеченной личности должны всё более и более сближаться и, возможно, должны оказаться одними и теми же.

[Maslow, 1971]

Слово трансценденция приобрело сейчас серьезное звучание. Это путь преображения личности — выход за пределы ее жесткой смысловой капсулизации. Это путь поиска утраченной связи личностного начала с окружающей нас природой и вселенским началом. Это и путь терапии — лечение человека, подавленного непреодолимой броней его капсулы. Это путь преодоления перенапряженности в самой культуре — ее погруженности в парадигматическую капсулу, неспособную объединить под своим семантическим зонтом всё многообразие жестко капсулизированных личностей. Отчужденность, порождаемая непомещаемостью в одном семантическом убежище, порождает уже апокалиптически звучащую тревогу.

Правда, стремление к трансценденции — радикальному выходу из той ограниченности сознания, которая в какой-то момент исторического развития может стать нестерпимой,

* Зáмок - А. Дьячкова перекликается с прекрасной картиной испанского художника Хенаро Перес Вильямиль (1807—1854), изображающей замок Гаусин, бывший одним из последних владений древнего мусульманского королевства – Гранады (из картинной галереи Прадо в Мадриде).

угрожающей самому бытию человека, наверное, всегда было присуще человеку. Разными путями решал человек эту проблему. Именно на этом пути рождались новые религии или возникали брожения в старых. Вспомним здесь и о возникновении самого христианства, а позднее и мусульманства, вспомним и о социально-религиозных войнах, терзавших веками Европу, и о множестве эзотерических движений, теперь часто объединяемых под общим термином масонство; наконец, вспомним и о былой популярности Каббалы и об Алхимии, оказавшейся предтечей современной науки. Это был нескончаемый поиск путей трансценденции — личной и социальной.

Наша модель, несколько схематизируя, позволяет посмотреть с единых позиций на всё многообразие путей трансценденции.

(1) Овладение воображением, наверное, было первым актом трансценденции. Человек стал таким, какой он есть, с того момента, когда у него появилось воображение*. Воображение — это путь к творчеству, путь к раскрытию смыслов. Через воображение человеку открылось фундаментальное: видение пространства (рис. 1; 6), понимание числа, овладение логикой и языком. Процесс раскрытия фундаментального в какой-то степени, кажется, продолжается и в наши дни. Почти на наших глазах человек всё же понял что-то о природе случайного и понял что-то совсем труднопонимаемое о пространстве и времени. Сейчас мы, по-видимому, готовимся к тому, чтобы понять природу спонтанности. Еще гностики удивительным образом осознали то, что смыслы — какие-то совсем глубокие смыслы — могут быть свернуты в тексты, а раскрытие их может

* Как человек обрел воображение? Почему этот путь развития пройден за сравнительно короткий промежуток времени? Достаточно обоснованного ответа на эти вопросы нет. Но есть все же одна любопытная, хотя и чисто умозрительная гипотеза, описанная в статье Мак-Кенна [McKenna, 1988]. Согласно этой гипотезе, употребление нашими предками некоторых видов грибов и других психоделических растений раскрыло спонтанность воображения. Вот как это описывает автор:

> Галлюциногенные растения могли оказаться катализаторами для [развития] всего того, что отличает нас от приматов, кроме сплошной волосатости. Все ментальные функции, которые мы ассоциируем с человечностью, включая воспоминания, прожективную фантазию, язык, наименование, магические заклинания, танцы и *религиозное* осознание могли возникнуть в результате взаимодействия с галлюциногенными растениями (с. 52 -53).

Примечательно в этой гипотезе, что толчком к духовному развитию могло оказаться то, что запечатлено в мире физическом. В природе было что-то, хотя и очень опасное, заготовлено для первого эволюционного толчка. Это можно рассматривать как проявление принципа антропности, о котором мы будем говорить ниже (гл. IV, § 2).

трансцендировать человека. Вот какими словами начинается апокрифическое Евангелие от Фомы [Трофимова, 1979]:

> Тот, кто обретет истолкование этих слов, не вкусит смерти (с. 160).

Но здесь обнаруживается один из парадоксов наших дней. Наука, в дни ее всемогущества, начинает выступать скорее всего как средство овладения миром [Nalimov, 1981], а не как средство раскрытия фундаментального. Самый большой упрек нашей культуре в том, что ее наука оказалась не в состоянии впитать в себя то запредельное, с которым соприкоснулась. В лице экзистенциализма философия даже восстала против науки.

Узкая специализация науки привела к тому, что она сама стала отчуждаться от философского осмысливания открывшегося. Ученый не хочет, а пожалуй, уже и не может знать того, что делается у соседа. Многие — особенно математики — боятся утерять строгость и чистоту своей дисциплины, не допуская широких мировоззренческих обобщений. На долю мирян (людей, непосредственно не посвященных в науку) остаются только популяризаторские отходы от науки, которые уже невозможно творчески осмысливать (всякий, кто попытается это сделать, будет назван дилетантом). Не следует ли отсюда, что вместе с ростом научного осмысливания мира вместо ожидаемого обогащения начинает расти и отчуждение общества от творческого процесса.

Не всегда было так. Обратимся, скажем, к средним векам — они недалеко от нас. Серьезная мысль там также, конечно, была элитарной. Но к восприятию осмысленного приглашались все. Найденное миропонимание находило свое отображение в удивительных храмах. Храмы — это не популяризация, а само мировоззрение, воплощенное в камне. В храмах читались проповеди. Читал их и Мейстер Экхарт. Он произносил проповеди не популяризируя, а так, как сам понимал их. В строительстве храмов участвовали многие — они все были активно вовлечены в творческое раскрытие смыслов.

(2) Творческая устремленность, направленная на новое раскрытие смыслов, делает более гибкой и податливой смысловую структуру самой личности. Медитация оказывается приемом, усиливающим открытость личности. Можно говорить и о спонтанном выходе в медитационное состояние. А. Маслоу*

* Напомним здесь, что Маслоу стоял у истоков трансперсонального движения.

использует здесь такие термины как **самоактуализация и пиковый опыт.** Обрабатывая имевшиеся у него многочисленные свидетельства, он пишет [Maslow, 1968]:

> *На высших уровнях человеческой зрелости многие дихотомии, полярности и конфликты сплавляются, трансцендируются или разрешаются.* Самоактуализированные люди являются одновременно эгоистическими и не эгоистическими, Дионисийскими и Аполлоническими, индивидуальными и социальными, рациональными и иррациональными, слившимися с другими и разъединенными с ними и т. д. (с. 91).

Из нашей модели следует, что широта личности — ее открытость смыслам, противостоящим друг другу, осуществляется через образование многомерной личности. Многогранность личности — это ее многомерность. Именно в многомерности может осуществляться согласованная связанность двух (или нескольких) составляющих личности без стирания их индивидуальностей. Личность оказывается способной к трансценденции — выходу за пределы своих границ, без саморазрушения. Раскрытие личности в нарастающей ее многомерности — это не разрушение исходного Эго, а его нескончаемая дополняемость. Облик личности высокой многомерности может оказаться столь же обаятельным, сколь и невыносимым для многих других по своей широте. Не рисует ли нам евангельское предание Христа такой — безбрежно многомерной личностью, ибо, иначе, откуда его способность к всепрощению? Как тогда могла бы прозвучать Нагорная проповедь? И не могло ли это вызвать раздражения, переходящего в агрессию?

Таким образом, та трансценденция, о которой выше говорил Маслоу, осуществляется, в нашей системе представлений, через образование семантически многомерной личности.

(3) В другой книге Маслоу пишет следующие примечательные слова [Maslow, 1981]:

> На самом деле, в силу многих эмпирических соображений, теперь я могу сказать более уверенно, чем я это делал раньше, что базисные человеческие потребности могут быть исполнены *только* с помощью других и через другие существа, т. е. через общество. Необходимость в общинности (принадлежности, контактности, групповости) является сама по себе основной потребностью (с xiii).

Потребность в общинности, по нашим представлениям, реализуется в создании гиперличности — через корреляционную связанность личностей, имеющих разную телесную воплощенность. Сама западная культура — начало счета ее времени — восходит к Христу, возвестившему, что общинность должна строиться на любви, простирающейся и на «врагов ваших». Сейчас — в постхристианскую эру — мы опять ищем

пути для того, чтобы удовлетворить, говоря словами Маслоу, базовую потребность людей. Но здесь есть для нас предостережение. Мы знаем, как в недавнем прошлом мощная тоталитарная по сути общинность была создана во имя зла. Да, такое или похожее было не раз в истории человечества. Но было и не только так. Создание гиперличности оказывается оружием обоюдоострым.

(4) В нашей книге [Nalimov, 1982] отдельная глава (гл. 16) посвящена проблеме реинкарнации. Сейчас этой проблеме мы можем дать еще одну интерпретацию. Может быть, представление о реинкарнации — древнейшее и, кажется, в свое время почти всеобщее — исходит из той потребности в общинности, о которой писал Маслоу. Здесь перед нами стремление к общинности, преодолевающее границы времени. В плане психологическом мы ищем себе двойниковые пары в прошлом, стремясь образовать надвременную гиперличность. Мы расширяем свою личность, проникая в культуры прошлого, вживаемся в них, становимся гражданами вселенной — вневременной общинности. Ведь это, в конце концов, всё равно — ощущает ли кто-то, что он был когда-то уже кем-то в прошлом, или он, обращая время вспять, создает вневременную гиперличность сейчас. В устремленности к трансценденции своей личности мы можем распорядиться временем и иначе, чем это положено нам в нашей парадигме. Отметим, что христианское понимание трансценденции (особенно в католичестве) заключено в переживании Христа, в сближении с Ним через обращенную к Нему любовь — в образовании общей с Ним Гиперличности.

(5) Представление о трансценденции включает в себя не только обращение к смыслам, но и восстание против них. Сглаживание функции распределения $p(\mu)$ — превращение ее в неусеченное прямоугольное распределение (об этом мы уже говорили выше — см. гл. II, § 6 Б). Это путь выхода в Нирвану. Здесь мы обращаемся к одному из основных понятий философии Буддизма и Джайнизма. Буквальный перевод термина с санскрита означает «угасание». Это путь угасания привязанностей. Иными словами, это полное освобождение от смысловой капсулизации. Выход в Ничто, в Немыслимое, в Непостижимое. Это — вечность, покой, освобождение от страдания, убежище. В нашей системе представлений — это выход в исходный, нераспакованный семантический континуум. Выход в запредельное состояние. Отметим, что здесь речь идет не просто о философском учении, но и о религиозной практике, породившей свою собственную культурную традицию со многими ее разветвлениями. И если медитация на низших своих стадиях раскрывает воображение, раскрепощает внутренний опыт, то на более высоких стадиях возникает ощущение безмолвия, безбрежности, *Великого Молчания* [Brown, Engler, 1980]*. На высшей стадии достигается выход из всех конфликтов и всякого страдания. Это полное освобождение от смыслов. Возвращение их в исходное - нераспакованное состояние, это действительно высшая форма интеграции с вселенским началом — интеграция без каких-либо предпочтений. Здесь глубокое понимание того, что всякая система предпочтений преходяща, конфликтна, иллюзорна. Но здесь и отказ от признания творчества жизненным началом мира.

С этим, по существу буддийским, идеалом смыкается и устремленность некоторых мыслителей трансперсональной психологии. Но опасность потери активного творческого начала в жизни не может не вызывать возражения. В этом отношении весьма примечательной является статья Шнайдера [Schneider, 1987]. Ее пафос — пафос автора, отождествляющего себя с кентавром, заключается в следующих словах:

> Нам гораздо больше нужны человеческие герои, а не те, кто объявляют себя способными к контакту с внешней каймой космоса (с. 207).

Примечательно то, что статья Шнайдера опубликована в Journal of Humanistic Psychology, близком к The Journal of Transpersonal Psychology.

(6) Излечение психически больного — это трансценденция остро страдающей личности. Это творческий процесс, направленный на укрепление и обновление смыслов. Вот что по этому поводу пишет американский психиатр Франк [Frank, 1987]:

> ...во всех культурах пациенты стремятся к психотерапевтическому лечению или его эквиваленту не только потому, что хотят избавиться от тревожащих симптомов, но и ради того, чтобы освободиться от их разрушающего действия на смыслы; и эффективность любой психотерапии, по крайней мере частично, зависит от ее способности бороться с подобным состоянием сознания (с. 293).

(7) Да, со смыслами не всё просто.

С одной стороны, они делают нашу жизнь содержательной, открывают для нас возможность действовать в этом Мире, связывают нас с вселенским началом. Смыслы делают нас активными — то есть психически здоровыми.

---

* В работе Брауна и Энглера используется хорошо известный в психологии тест Роршаха для сравнительной оценки пяти групп (длительно практиковавших медитацию), соответствующих пяти различным медитационным уровням: начальному уровню, состоянию озарения, продвинутому озарению, самадхи и высшему просветлению.

С другой стороны, смыслы могут нас угнетать, подавлять, догматизировать. И чтобы этого не было, смыслы должны все время обновляться в соответствии с меняющейся ситуацией.

Трансценденция личности в нашем понимании — это не преодоление смыслов, а борьба за обретение способности их непрестанного обновления, борьба человека за открытость к глубинам самого себя, а через себя — и космическому началу жизни, раскрепощение своего Метаэго.

Сейчас, в век угрожающего и непрестанно нарастающего господства техники, мы стоим перед двоякой угрозой — потерей социальной активности или, наоборот, обретения нетерпимости и агрессии*. Пожалуй, мы сейчас скорее всего будем относиться с недоверием к герою, если таковой вдруг объявится.

И здесь мне хочется сказать, что нетерпимость – это все же удел одномерной личности или личности очень малой размерности. По-видимому, можно думать, что в пределе многомерная личность, так же, как и буддийски ориентированная личность, сглаживающая свою привязанность к смыслам, придет к одному и тому же состоянию сознания. Иными словами — несмотря на разные пути, циклы замкнутся в одной и той же точке. А что потом? Начнутся другие циклы существования на базе внутренней обогащенности? Кто и что об этом знает? Здесь мы опять соприкасаемся с запредельной реальностью.

* * *

Пути трансценденции неисповедимы. Мы бродим по ним, не осознавая чаще всего того, куда и зачем мы идем. И, как на всяком пути, здесь есть ловушки.

Что ищем мы — себя, свою личность, всё время ускользающую от нас в её динамичности? И не находим ли мы себя, потеряв самих себя? И, может быть, теперь нам становится понятным смысл сказанного:

> Мф. 10.39. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее.

* Здесь уместно обратить внимание на высказывания моего отца этнографа финно-угорских народностей. Еще в начале 20-х годов он писал [Налимов, 1923]:

> Современные революции до некоторой степени представляют *протест против труда, лишенного радости творчества* (с. 20).

§ 9. О возможности другого подхода к оценке личностной множественности

Заканчивая эту главу, отметим, что о многозначности личности можно говорить не только в плане семантическом, как это мы делали выше, но и в плане чисто функциональном. Вот перед нами интересная книга Гарднера [Gardner, 1983], посвященная множественности интеллекта. Автор начинает ее с критических замечаний в адрес *IQ*-теста (intelligence quotient). Оценка умственных способностей здесь редуцируется к одному числу. Может ли такая редукция, говорит он, быть достаточной, если речь пойдет не только об оценке школьных успехов, но и о предсказании всей последующей жизни? Автор вводит следующие составляющие умственной деятельности: лингвистическую, музыкальную, логико-математическую, пространственную, телесно-кинестетическую (использование тела как формы проявления умственной деятельности) и, наконец, персональную, находящую свое выражение как в индивидуальной локализации самого себя, так и в межперсональных взаимодействиях. Проявление каждой из указанных выше составляющих иллюстрируется на множестве примеров.

Сознание, конечно, возможно рассматривать и просто как генератор некоей ментальной энергии. Именно этот аспект деятельности можно пытаться описывать, опираясь на квантово-механические представления, см., например, уже упоминавшуюся выше работу [Jahn & Dunne, 1986].

Мы, отдавая приоритет смысловой структуре личности, оставили в стороне рассмотрение чисто функциональных, т. е. в каком-то смысле технических способностей личности к проявлению того, что задается в конечном счете все же ее смысловой архитектоникой. Хотя, конечно, портрет личности остается существенно неполным, если не учитывать ее способности к функционированию, т. е. к проявлению того, что в ней потенциально заложено.

И безбольно, с отрадною грустью,
Трепетанием звезд осиян,
Как река, что отхлынула к устью,
Я вливаюсь в святой океан...

Ю. Балтрушайтис
«На берегу»

IV глава

КОЕ-ЧТО ЕЩЕ, О ЧЕМ СКАЗАТЬ НЕЛЬЗЯ*

§ 1. Правомерно ли радикальное противопоставление философской мысли Востока и Запада?

Есть искушение заявить, что
Все и Ничто есть одно и то же.
[Morris, 1987, p. 166]

Из всего сказанного выше что-то должно следовать. Сказанное намекает на что-то очень серьезное. Но только намекает, а не раскрывает до конца, не доказывает, не убеждает того, кто хочет остаться скептиком. Сказанное намекает на то, что граничит с предельной реальностью. Можем ли мы откликнуться на намекаемое?

Я думаю, что скорее всего, нет. При сопоставлении философской мысли Востока и Запада обычно прежде всего останавливаются на сравнении Христианства с Буддизмом, полагая, что именно в них сконцентрировались наиболее ярко и отчетливо два различных видения мира. И здесь возникает искушение говорить о радикальном их противостоянии. Но не надо забывать того, что христианская мысль всегда была крайне неоднородной и многослойной. И чем глубже мы будем проникать в ее внутренние слои, тем труднее будет отстаивать концепцию радикального противостояния**. Мы будем находить общность сначала в постановке центральной проблемы, а потом и общность в некоторых вариантах ее решения. Общность в постановке проблемы важнее общности в решении. Если постановка проблемы общая, а решения разные, то можно говорить о том, что две системы мысли семантически дополняют друг друга. Если же различна и сама постановка центральной проблемы, то тогда придется признать радикальное противостояние двух систем.

Для нас два направления мысли — христианское и буддийское — выступают как два дополняющих друг друга начала именно в силу того, что они возникли из попытки решить одну и ту же проблему — проблему смысла. Буддизм сделал открытие, обнаружив иллюзорность смысловой природы личности и поняв, что страдание порождается привязанностью к смыслам. Отсюда путь освобождения — освобождения от привязанностей. Важно отметить, что путь освобождения от привязанности к смыслам раскрывается всё же через смыслы, выраженные в отчетливой доктринальной импликации. Правда, эта импликация должна быть не просто понята, а пережита в медитационном опыте так, чтобы стать внутренним состоянием адепта.

Христианство также возникло из проблемы смыслов. Нужно было найти новые динамические, способные к дальнейшему самораскрытию смыслы, противопоставив их недостаточным — ветхозаветным смыслам. В канонических евангелиях раскрытие смыслов ведется на материале событий повседневной жизни Иудеи. В апокрифических евангелиях идет поиск онтологических смыслов, имеющих уже вселенское звучание. Поиск смыслов ведется без всякой попытки их доктринальной импликации. Евангелия канонические и тем более апокрифические очень часто напоминают дзэнские тексты. Всё строится скорее не на логике, а на антилогике (этой темы мы уже касались в гл. II, § 7). Христианство не побоялось встретиться со страданием, порождаемым раскрытием смыслов. Страданию оказалась противопоставленной любовь — не буддийское сострадание, а

* В качестве заглавия здесь взяты слова из какой-то русской песни.

** Этой теме в значительной степени посвящена упоминавшаяся уже книга [Мамардашвили, Мамардо, 1985 b]. Ее неизменно и отнюдь не тривиально касается и [illegible] Мастер и известный католический теолог-иезуит (1898 года [illegible]). Он пытается показать близость глубинного духовного опыта Востока и Запада, несмотря на все различие его доктринального проявления. Из многочисленных публикаций Лассалля назовем здесь только его обобщающий доклад на ганноверском Международном конгрессе [Lassalle, 1988].

(см. продолжение на с. 221)

Перед нами лежит небольшая книга В. Егера [Jäger, 1987] — немецкого католического теолога и бенедиктинского монаха, годами изучавшего дзэн в Японии. Он пытается возродить на Западе практику медитации — забытый, говоря его словами, эзотерический путь христианства. В его представлении медитационное созерцание — это путь встречи с Богом (в его традиционном христианском понимании), воспринимающийся, однако, как схождение в пустоту — предельную реальность Мира, где нет разделенности. Этот опыт иллюстрируется протоколами участников руководимого им медитационного центра. Это и пример того, как в наши дни реализуется движение экуменизма — глубинно, а не поверхностно.

нечто совсем другое. Сущность Христианства в том, что оно открыло любовь как новый экзистенциал бытия человека в мире.

Итак, в двух наиболее глубоко разработанных религиях мира раскрылись два дополняющих друг друга пути: уход от страдания через внутреннее просветление, и активная встреча с ним для преодоления его через любовь.

Но если есть два дополняющих друг друга пути, то в мировоззрениях, обосновывающих эти пути, должно быть пересечение. С наибольшей отчетливостью оно проявляется в осознании онтологического значения Ничто, в придании ему статуса философской фундаментальности. Величайшим достижением буддийской мысли, конечно, была тщательная и доведенная до логической завершенности разработка этого понятия. Западная мысль также постоянно соприкасалась с этой темой, но всё же, кажется, никогда не формулировала ее столь категорично, как Буддизм. Вспомним здесь: учение Платона и, позднее, Плотина о Едином, которое не есть сущее, но предшествует ему; представление гностиков о высшем начале как о Великом Молчании; глубоко апофатическое описание Бога у Дионисия Ареопагита, заставляющее нас видеть Бога как Ничто. Позднее к теме Ничто обращаются Экхарт и Бёме. Роберт Гроссетест — один из крупнейших мыслителей средневековья — говорит о сотворении души из Ничто (подробнее см. § 6 этой главы); у Терезы Авильской — величайшего мистика христианства — достижение состояния Христа знаменуется тем, что «Личность оказывается пустой и полностью открытой» (см. гл. 1, § 3, а также § 4 этой главы). У Спинозы представление о субстанции, которая «по природе первичнее своих состояний», есть, как это нам представляется, не более чем своеобразное завуалированное обращение к Ничто, отягощенному, правда, бесконечной, но не проявленной атрибутикой (см. гл. 1, § 3). У Гегеля мир творится из абсолютного Ничто*. Экзистенциализм в лице Хайдеггера и Сартра возрождает интерес к Ничто. У них главным предметом исследования становится отношение Ничто к бытию сущего. Представление экзистенциалистов о Ничто оказывает влияние на развитие Диалектической теологии у протестантского теолога П. Тиллиха. Наконец, у Уайтхеда, о котором мы много говорили выше, пантеистическое представление о Боге лишено конкретности сущего.

* В *Философии религии* читаем [Гегель, 1977 а]:

...бог творит абсолютно *из ничего*, так как нет ничего, что ему бы предшествовало (с. 91).

И если мы теперь вернемся к нашей основной идее об извечном существовании нераспакованного семантического континуума, то ее, наверное, можно будет рассматривать как попытку перебросить мост от рафинированных восточных представлений о Ничто к западным, более смутным представлениям, идущим еще от Платона. Не так уж далеко все отстоит друг от друга. И если бы это было иначе, то как могли бы мы обосновать право мыслителей, развивающих свои представления о мире, обращаться к внутреннему видению? Как была бы возможна метафизика? Но общность видения, преломляясь через личностные фильтры понимания, может выглядеть и как неузнаваемое. Человеку дана возможность многообразного видения мира. По-разному могут распаковываться смыслы.

§ 2. Сознание — смыслы — материя

Мне неизвестны никакие физиологические или нейрофизиологические данные, или теория, которая бы объясняла или хотя бы определяла сознание.

[Beahrs, 1982, с. 52]

...Вселенная начинает выглядеть скорее как великая мысль, чем как великая машина.

Дж. Джинс [Jeans, 1948, p. 182]

Несмотря на все успехи нейрофизиологических исследований, несмотря на попытки физиков обратиться к квантово-механическому пониманию сознания, несмотря на всю убедительность практики Востока, направленной на регулирование состояний сознания через тело, несмотря на хорошо осознаваемую остроту проблемы, проблема материя — сознание остается нерешенной. Эта проблема была поставлена еще в египетской *Книге мертвых*. С тех пор прошло три с половиной тысячи лет без того, чтобы продвинуться достаточно глубоко в понимании связи материи и сознания. Именно эта проблема расщепила философскую мысль на два враждующих лагеря. Но ни один из них не дал вразумительного раскрытия своих позиций. Если сознание есть функция высокоорганизованной

материи, то где же модель, раскрывающая механизм этого функционирования? Почему ее не удалось создать до сих пор?

Неумение ответить на эти вопросы свидетельствует о нашем незнании фундаментального в природе человека. И именно здесь со всей очевидностью проявляется вся несостоятельность современной науки, а может быть, даже и всей культуры, и образуется теперь самый большой тормоз для ее гармонического развития.

Проблема может выглядеть еще острее, если мы будем говорить не столько о сознании, сколько о самих смыслах, организующих сознание. Само сознание представляется нам скорее всего как некий механизм — процесс, оперирующий смыслами. Отдельные формы функционирования сознания, взятые сами по себе и оторванные от представления о смыслах, наверное, как-то могут быть объяснены на нейрофизиологической основе. Так, по-видимому, во многом можно понять функционирование памяти*. Но как быть со смыслами? Как соотнести смыслы с материальными проявлениями тела?

Нам представляется, что смыслам надо придать право на самостоятельное существование. Это своя, особая реальность. Так мы, собственно, и поступили в нашей модели, положив, что все смыслы изначально заданы и упорядочены на действительной числовой оси. Приняв это положение, мы сделали некоторый шаг, направленный на понимание взаимодействия смыслов с миром физической материи. У нас раскрытие смыслов происходит посредством бейесовского силлогизма. При этом мы постулировали, что метрика** семантически насыщенного пространства остается неизменной — меняется только весовая функция (плотность вероятности), задаваемая на этом метрически устойчивом пространстве. Это описание в какой-то степени напоминает классическое представление о физическом поле, введенном еще Фарадеем и Максвеллом.

Но, следуя развитию современной физики, можно пойти дальше — отказаться от постулата о неизменности геометрии и допустить существование семантически насыщенных пространств с локально переменной масштабностью. Тогда текст, задаваемый на таком пространстве некоторым геометрическим образом, будет изменяться при изменении метрических

* Квантово-механические модели, о которых мы говорили выше в гл. I, § 9, по-видимому, относятся также не более чем к отдельным — частным его проявлениям, а не к целостному его функционированию, задаваемому, в своем высшем проявлении, смыслами.

** Метрика у нас здесь выступает, говоря словами Грюнбаума, как предикат пространственной длины.

соотношений. Перед нами открывается возможность построения нового — полностью геометризованного языка*. Нужно найти аналитическое выражение для калибровочного преобразования**, сохраняющего идеи бейесовского силлогизма. Несмотря на незавершенность этого подхода, мы все же будем обсуждать некоторые возможные следствия, вытекающие из него. Вопрос о сложности перевода с одного языка на другой нас не беспокоит, поскольку мы никогда не доведем наши рассуждения до конкретных числовых расчетов. Разные языки именно потому и имеют право на существование, что безусловный перевод с одного из них на другой невозможен. Возможен только пересказ.

Теперь хочется думать, и это кажется достаточно правдоподобным, что через пространственно-метрические представления о раскрытии смыслов их можно будет связать с миром физических явлений, который находит свое выражение через поля, т. е. через пространственные проявления. Если была бы создана единая теория физического поля, о которой мечтал Эйнштейн, если бы воплотилась в завершенную теорию программа Уилера, сформулированная как утверждение о том, что «Физика есть геометрия» (подробнее об этом см. [Nalimov, 1985]), то, наверное, мы подошли бы ближе к пониманию рассматриваемой здесь проблемы.

Иными словами, если у нас и есть какая-то надежда на решение самой серьезной проблемы современного Мира, то она замыкается на возможности создания такой — расширенной до предела единой теории поля, которая охватила бы обе реальности: физическую и семантическую.

Если бы эту идею, представляющуюся сейчас весьма фантастической, удалось осуществить, то мы связали бы активность физического поля с семантическими проявлениями через соответствующие изменения состояния пространства. Но устроен ли Мир столь геометрично, как это нам хочется видеть? Заложено ли его единство в его геометрической первооснове? Этот кардинальный вопрос все же еще остается открытым.

Подчеркнем здесь роль числа. Геометризировать представление о смыслах оказалось возможным только после того, как смыслы — явления качественные по своей природе, удалось связать с числом, введя в рассмотрение распределение меры на смысловом пространстве, или изменение локальных прост-

* Эту тему мы уже пытались развивать в книге [Nalimov, 1985].

** Калибровкой называются масштабные отношения. Подробнее о пространственно-метрической логике см. Приложение 2.

Рис. 6. Художник А. Дьячков назвал свою картину «Безвременье». А можно бы и так: «В тиши небес раскрылось мировое...» Слышатся и другие строки Ю. Балтрушайтиса:

Вся наша мысль — как некий сон бесцельный...
Вся наша жизнь — лишь трепет беспредельный...
За мигом миг в таинственную нить
Власть Вечности, бесстрастная, свивает,
И горько слеп, кто сумрачно дерзает,
Кто хочет смерть от жизни отличить...

«Земные ступени»

ранственных его масштабов*. Качество стало количественно выраженным — пропало традиционно принятое в философии противопоставление этих двух начал. Именно так был сделан первый шаг, направленный на сближение представлений о смыслах с представлениями о свойствах физической материи. Последние не могли бы быть развиты, если бы материальный мир не находил своего числового отображения.

Делая смысловую реальность числовой, мы на самом деле возрождаем воззрения Пифагора в их новом, вероятностном звучании. Мы подошли теперь к пониманию того, что решение проблемы сознание — смыслы — материя лежит в числовом видении смысловой реальности Мира. (Ранее о роли числового видения Мира мы уже говорили в наших книгах [Nalimov, 1982; 1985]).

Отметим здесь, что, поднимая вопрос о создании единой теории поля, объединяющей физический мир с миром семантическим, мы попадаем в то создаваемое Д. Бомом движение, которое он назвал Holomovement (ранее о нем мы уже говорили — гл. 1, § 7). Правда, это движение, насколько нам известно, не получило еще нужного резонанса. Идея, положенная в основу этого движения, осталась недостаточно разъясненной.

Здесь хочется обратить внимание на то, что развиваемое нами представление о возможности раскрытия смыслов через метрические деформации можно сопоставить с хорошо известной в физике попыткой Г. Вейля построить единую теорию поля (в римановой геометрии), охватывающую как гравитационные, так и электромагнитные взаимодействия. В пространстве Вейля существует как кривизна, задаваемая полем тяжести, так и деформация масштабности в окрестности точки, позволяющая описывать электромагнитные явления [Вейль, 1979]. Несмотря на математическое изящество этих построений, они не были приняты в физике, поскольку нарушалось естественное для физики в целом требование — сохранение в каждой точке единого стандарта длины. Позднее, однако, получил всеобщее признание модифицированный вариант — общая теория калибровочных полей [Утияма, 1986], [Редже, 1985]. В нашем подходе дело обстоит проще, так как мы имеем дело с особым — семантическим пространством, где теряет смысл приведенное выше требование. Правда, здесь возникает другая проблема — правомерно ли представление о геометрическом релятивизме (в плане чисто физических представлений этот вопрос рассматривается в книге [Розенталь, 1987]). Мы не будем здесь вдаваться в рассмотрение этой чрезвычайно сложной темы. Отметим только, что современные представления о пространстве мы склонны рассматривать скорее всего как некую семантически емкую метафору. Это дает нам право считать, что различные проявления реальности могут быть описаны в пространствах разных геометрий. Если признать обоснованным наше утверждение о том, что как физический, так и семантический мир описывается через одну и ту же, но варьирующуюся в своих частных проявлениях, метафору, то это вселяет в нас уверенность в возможности построения единой картины мира*.

Из сказанного выше следует, что между материальным миром и миром семантическим существует более глубокая, если хотите,— интимная, не схватываемая нами связь. Мы сурово приучены к тому, что смыслы раскрывались только через сознание, проявляемое через высокоорганизованную нейрофизиологию. Мы упорно не хотим видеть проявления слабых форм сознания, которые ранее в этой работе были названы **квазисознанием.** Не хотим потому, что для этого нет объяснения. Теперь такое объяснение появилось. Если смыслы связаны с материальностью непосредственно — через геометрию Мира, то между ними нельзя проводить жесткой разграничительной линии.

Ранее мы уже приводили высказывание Джана и Дюнне (см. гл. 1, § 9) о размытости разграничения между живыми и неживыми системами. С еще большей отчетливостью эту мысль высказывает П. Черчланд [Churchland, 1984]:

> Еще более мудрым уроком оказывается то, что живые системы отличаются от неживых только по степени. Здесь нет метафизической бреши, через которую надо наводить мост: только на гладкий склон нужно подняться, на склон, измеряемый в градусах порядка и градусах саморегуляции.
>
> Тот же урок выявляется, когда мы рассматриваем осознающий интеллект. Мы уже видели, как сознание и интеллект ранжируются, простираясь по широкому спектру. Несомненно, интеллект не является уникально человеческим: миллионы других видов обнаруживают его в какой-то степени... Здесь не возникает метафизическая разрывность (с. 153).

Теперь мы оказываемся подготовленными и к тому, чтобы воспринять без тени сомнения и высказывание Черчланда о

---

* Нам часто задают вопрос, почему мы вводим непрерывное, а не квантованное пространство? Одно из оснований для этого звучит так: пространство, на котором заданы смыслы, носит характер физического пространства, и если бы оно было квантованным, то на нем не была бы возможна вариабельная метрика – пространственное расстояние определялось бы всегда размерами квантующего пространства атома (подробнее см. [Грюнбаум, 1969]).

* Увлекательное, но отнюдь не популярное описание развития физической полевой геометрии в первые десятилетия нашего века можно найти в книге [Визгин, 1985].

возможности существования биосферы с целостным планетарным сознанием:

> Наша биосфера расчленена на самостоятельные единицы независимых жизней: клетки и многоклеточные организмы. Это не является строго необходимым. Какие-то биосферы могли развиться в виде единичной, унифицированной, сложнейшей и высокоинтеллектуальной «клетки», охватывающей всю планету. Другие могли синтезировать свои клетки или многоклеточные элементы в такой объединенный, единственный планетарный индивид. Для кого-либо из нас коммуникация с подобным организмом может быть похожа на попытку бактериальной клетки, находящейся в локальном болоте, вступить в коммуникацию с человеком, выбросив некоторые химические соединения, которые для большого организма просто «неинтересны» (с. 155).

Здесь уместно вспомнить и о Тейяре де Шардене, и о В. И. Вернадском, и о мистиках прошлого, пытавшихся войти в контакт с иными, несравнено более мощными, сознаниями. Теперь мы понимаем, что такая возможность, по крайней мере в принципе, не исключена — сознание может быть планетарным, если не вселенским. Отметим и еще одно обстоятельство: стремление к развитию многомерных личностей, так же, как и общая устремленность трансперсональной психологии,— все это опять-таки есть попытка (может быть, и не осознанная до конца) воплотить мечту о едином трансличностном сознании. Во всяком случае, со всей серьезностью мы должны отнестись к словам Тейяра де Шардена [1987]:

> Не. означает ли это (вполне возможная вещь), что ткань универсума, став мыслящей, еще не закончила свой эволюционный цикл и что, следовательно, мы идем к какой-то новой критической точке впереди? (с. 199).

И столь же внимательно мы должны теперь отнестись к высказываниям физиков о соотношении сознания и материи — здесь мы ограничимся тем, что отошлем читателя к препринту Джана и Дюнне [Jahn and Dunne, 1984], в котором (см. Приложение В) приведена обстоятельная подборка размышлений физиков на эту тему.

Наше противопоставление двух реальностей — семантической и физической — не надо рассматривать как возвращение к картезианской дихотомии. Если говорить о параллелях с прошлым, то мы здесь находимся ближе к Спинозе, чем к Декарту. В основе миропонимания Спинозы лежит представление о единой субстанции, порождающей в своих проявлениях (модусах) как мир физический, так и сознательную деятельность человека (см. гл. 1, § 5). Мы, по сравнению со Спинозой, делаем следующий шаг — редуцируем представление о субстанции к представлению о пространстве. И если Спиноза говорит

о том, что ум принадлежит субстанции, то мы как бы эксплицируем эту мысль, говоря, что все возможные смыслы мира изначально упорядочены на пространстве.

Говоря о том, что две реальности Мира имеют одну — геометрическую первооснову, мы снимаем с рассмотрения один из основных вопросов европейской философии — вопрос о том, какая из этих реальностей первична, какая вторична.

Сказанное здесь есть, конечно, не более чем попытка наметить перспективу исследований в будущем.

Но сможет ли философия будущего, а вслед за ней и наука, принять идущее еще от Платона представление об изначальности существования смыслов? Как часто привыкли мы слышать высказывание о том, что Платон является основоположником европейского объективного идеализма. Его абсолютный идеализм всегда казался противостоящим парадигме научной мысли, неизменно тяготеющей к наивному механистическому материализму. Но не носит ли это противостояние поверхностный характер?

Пытаясь проникнуть в глубину современного научного мировоззрения, мы не без некоторого удивления начинаем видеть, что и оно оказалось вынужденным признать существование некоторых изначально заданных составляющих даже в мире физической реальности. Такими составляющими оказываются фундаментальные константы и, соответственно, фундаментальные уравнения. В нашей — герменевтической системе представлений хочется фундаментальные уравнения рассматривать как грамматику физического Мира, а фундаментальные постоянные — как его семантику. Даже совсем небольшое изменение числовых значений констант будет создавать другие Миры [Казютинский, Балашов, 1989].

Дж. А. Уилер в предисловии к широко известной книге [Barrow & Tipler, 1986] написал следующие слова:

> Нет! Философ прошлого был прав! Смысл важен, он централен. Не только человек адаптирован ко Вселенной. Сама Вселенная адаптирована к человеку. Вообразите Вселенную, в которой та или иная из безразмерных физических констант изменится на несколько процентов тем или иным образом? Это центральный момент принципа антропности. Согласно этому принципу, фактор, дающий жизнь, лежит в центре всего механизма и конструирует мир (с. VII).

Опираясь на систему герменевтических представлений, мы можем думать, что Мир во всех своих проявлениях — физическом, биологическом или психологическом - устроен некоторым одинаковым образом. Его сердцевиной является некая изначально заданная данность, раскрывающаяся через число. И, наверное, все неудачи в попытке построить содержатель-

ную модель сознания кроются в страхе прослыть идеалистом. Нельзя сказать что-либо серьезное о сознании, не постулировав изначальное существование непроявленной семантики. Это, пожалуй, и есть главный вывод наших многолетних размышлений над проблемой сознания.

Формулировка принципа Антропности, это, наверное, одно из самых крупных достижений современной космогонии, обретающее отчетливое философское звучание*. Мы готовы дать этому принципу расширительное толкование, включив в него развиваемое нами представление об изначальном существовании смыслов — их приуготовленности для раскрытия через человека.

Глобальный эволюционизм, задающий, как мы об этом уже говорили, как развитие биосферы, так и ноосферы, оказался возможным потому, что на Земле и в Космосе в целом реализовались совершенно уникальные внешние условия, а в глубинах Мироздания оказались заложенными потенциальные возможности семантической Природы, которые в этих условиях могли раскрываться через многообразие живых текстов. Человек стал выступать перед нами в удивительном единстве со всем Мирозданием. В неотделимости от него. Именно в этом хочется видеть смысл антропного принципа.

А теперь одно частное замечание. Если мы готовы сколько-нибудь серьезно отнестись к роли галлюциногенных растений в развитии спонтанного воображения (гл. III, § 8), то нам придется признать, что и в непосредственно окружающей нас Природе предусмотрительно заложено нечто нужное для эволюционного толчка. Оказывается, что Антропный принцип подлежит более серьезному обдумыванию. Здесь нам бросает вызов наша собственная мысль.

* * *

Заканчивая этот параграф, хочется обратить внимание на то, что наше представление о пространстве как о потенциальном носителе текстов удивительным образом перекликается с пространственно-смысловой концепцией филолога В. Н. Топорова [Топоров, 1983]:

> ...Пространство приуготовано к принятию вещей, *оно восприимчиво и дает им себя,* уступая вещам *форму* и предлагая им взамен свой *порядок,* свои правила простирания вещей в пространстве. Абсолютная неразличимость («немота», «слепота») пространства развертывает свое содержание через вещи. Благодаря этому актуализируется свойство пространства к членению, у него появляется «голос» и «вид» (облик), оно становится слышимым и видимым, т. е. осмысляемым (в духе идей прокловых «Первооснов теологии»). На *этом* уровне пространство есть некий знак, сигнал. Более того, вещи высветляют в пространстве особую, ими, вещами, представленную *парадигму* и свой собственный порядок — *синтагму,* т. е. некий *текст.* Этот «текст пространства» обладает *смыслом,* который может быть воспринят как сверху (чем-то вроде Единого в учении Прокла, тем, *кому ничто не мелко*), так и снизу — через серию промежуточных эманаций, когда появляется субъект осмысления этого «текста пространства», принадлежащий уже к стандартному типу. В этом смысле можно говорить о пространстве как *потенциальном* тексте, его вместилище (таком, что оно взаимосвязано со своим «наполнением»). Вместе с тем *реализованное* (актуализированное через вещи) пространство в этой концепции должно пониматься как сам *текст...* (с. 279—280).

* В философском плане антропный принцип, понимаемый так широко, как это допускает Уилер, становится не более чем современным, научно переформулированным представлением телеологичности мироустройства, о котором робко заявлял еще Кант (см. Гл. II, § 9).

§ 3. Компьютерное эхо

Техника, именно техника, которую человек начал развивать еще в первые дни своего становления, теперь бросает нам вызов, предлагая создавать искусственный интеллект. Идея искусственного интеллекта является естественным звеном в цепи технического прогресса. Он нужен, он необходим, его нельзя обойти. Но возможен ли он? И если возможен, то как? И к каким последствиям для нашего разума приведет его создание, если он будет создан даже в очень упрощенном варианте? И проблема сознание—материя, которая сначала была чисто философской, потом стала научной, теперь становится уже инженерной, а скоро, может быть, станет еще и социальной, если искусственный интеллект станет действовать в социуме как некий искусственный преобразователь смыслов.

Сейчас уже очень много написано об искусственном интеллекте. Обсуждение этой темы вышло за пределы научных и технических журналов. Вот, скажем, перед нами номер

религиозно-философского журнала *Zugon*, целиком посвященный этой теме. Открывается номер интересной статьей Д. Миши [Michie, 1985], отражающей достижения тех дней.

Многое теперь сделано — показано, как сам компьютер может алгоритмизировать процедуры индуктивной логики; показано, как могут быть переданы компьютерам процедуры доказательства теорем; показано, как могут работать диалоговые системы типа экспертных оценок; показано, как обращение к современным дисплеям может расширять заложенную в нашем сознании геометрическую интуицию, делая доступным даже для нематематика заглядывание (с помощью специальных программ) в четырехмерность пространства. И всё же это пока только бледные реплики интеллектуальной деятельности человека. Совсем не просто обстоит дело там, где нужно иметь дело непосредственно со смыслами — скажем, в задачах перевода с одного языка на другой.

При попытке осмыслить в полной мере проблему искусственного интеллекта перед нами немедленно встают такие трудности:

(1) Для понимания интеллектуальной деятельности человека, во всей ее широте и полноте, необходимо допустить, что все возможные смыслы изначально упакованы на неограниченном континууме, будучи спрессованы так, как спрессованы числа на действительной оси. Как возможно это реализовать в искусственном интеллекте?

(2) Мы люди именно потому и люди, а не автоматы, что можем спонтанно порождать фильтры, раскрывающие смыслы по-новому. Употребляемый здесь термин **спонтанность** не просто поддается раскрытию — об этом мы уже много говорили в предыдущей главе. Этот термин не был достаточно полно раскрыт в европейской культуре — он нами заимствован из миропонимания Древнего Китая, где он играл фундаментальную роль (см., например, книгу [Watts, 1975]). Во всяком случае, в этом термине заложено нечто большее, чем просто в представлении о случайности. Смысл этого термина может раскрыться через корреляционно связанную семантическую триаду: свобода — спонтанность — творчество. В этом термине заложено целое мировоззрение, чуждое привычному нам видению Мира как начала логически обусловленного и погруженного в систему причинно-следственных связей. Нелепым здесь является вопрос о том, где локализован генератор спонтанности. По своей природе спонтанность — это вселенское, космическое, нигде не локализованное начало. Хочется думать, — человек к нему просто подключается. Индивидуальность личности проявляется здесь, может быть, только в том, что она, подключившись к космическим вибрациям

вселенской семантики, может услышать то, что не слышат другие. Метаэго человека, о котором мы так много говорили выше, — это, может быть, не более чем способность человека слышать. Способность харизматическая. На нашей схеме функционирования сознания (см. рис. 2) способность к порождению фильтров вынесена куда-то в сферу космического сознания. И теперь перед нами вопрос - как этот процесс подключения к спонтанным потокам вселенской семантики может быть осуществлен в искусственном интеллекте? Кто знает сейчас, решится ли эта проблема и в том далеком будущем, когда будет глубже осмыслена проблема «сознание-материя»?

(3) Если компьютер конструктивно тем или иным способом будет биологизирован, то обретет ли он харизматический дар слышать?

(4) Личность способна к непрестанному диалогу сама с собой, отщепляя от себя (через порождение соответствующих фильтров) своих корреляционно связанных двойников. Можем ли мы представить себе искусственный интеллект семантически многомерным? Многомерным в своей динамичности?

(5) Человек способен к созданию гиперличностей — семантических объединений, выходящих за пределы персональной телесной капсулизации. Можем ли мы представить себе гиперличность, в которой бы человеческие индивидуальности семантически объединились с индивидуальностями, воплощенными в компьютерах?

Итак, вопросы поставлены. Ответа на них нет. Ответы на них даст дальнейшее развитие нашей культуры. Будущее непредсказуемо. Единственно, что нам дано,— это видеть возникающие или возникшие проблемы.

В ближайшее время искусственный интеллект будет развиваться как мощный и, возможно, грозный технический помощник. И здесь мы сталкиваемся с новой, также серьезной проблемой. До сих пор в результате длительного эволюционного процесса установилось некое равновесие между той логико-технической деятельностью, которую можно передать ЭВМ, и той специфической человеческой деятельностью, в которой существенным является созерцательная составляющая мышления. Сейчас возникает разбалансированность. Серьезная разбалансированность. Если говорить в метафорах двух полушарий головного мозга, то деятельность одного из них будет усилена на много порядков уже на наших глазах. А потом эта разбалансировка будет продолжать расти экспоненциально — со всё время нарастающей скоростью. К чему это приве-

дет? Не потеряет ли человек самого себя в этой разбалансировке? Не оборачивается ли сейчас техника многими профилями своего лика против создавшего ее человека? Проблема приобретает эсхатологическое звучание.

Еще в 20-х годах ранний русский религиозный экзистенциалист Н. Бердяев написал следующие грустные слова о роли техники в судьбе человека [Бердяев, 1969]:

> Ранее человек был органически связан с природой, и его общественная жизнь складывалась соответственно с жизнью природы. Машина радикально меняет это отношение между человеком и природой. Она становится между человеком и природой, она не только по видимости покоряет человеку природные стихии, но она покоряет и самого человека; она не только в чем-то освобождает, но и по-новому порабощает его (с. 181).

Наверное, то же самое мы сейчас должны будем сказать о компьютерах, выступающих в роли искусственного интеллекта. Они должны будут не только освободить, но и покорить человека. Как машины встали между природой и человеком, так и компьютеры встанут между человеком и смыслами. И если нам сейчас приходится, хотя и тщетно, защищать природу, то не придется ли так же — и, наверное, так же тщетно,— защищать смыслы?

Но человек всегда должен что-то делать. То, что он начал делать, он делает неумолимо и неистребимо.

Впрочем, всё сказанное здесь об искусственном интеллекте, конечно, справедливо лишь в той мере, в какой может быть признана развиваемая здесь модель смыслов. Возможны, естественно, и другие подходы. Вот, скажем, перед нами интересная и компактно представленная статья А. Сломана [Sloman, 1985], в которой проблема искусственного интеллекта связывается с онтологией К. Поппера. Отметим также весьма обстоятельное обсуждение проблемы искусственного интеллекта с позиций когнитивной психологии, данное Фланаганом [Flanagan, 1984]. Важно здесь обратить внимание на то обстоятельство, что проблема искусственного интеллекта — это, кажется, первая техническая проблема, жестко смыкающаяся с философскими построениями.

§ 4. Перед лицом смерти

...приходит ночь, когда никто не может делать.

[*Евангелие от Иоанна*, 9.4]

Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью.

Слова Сократа в диалоге
Федон [Платон, 1970 в; 64. а]

Мы всегда ощущаем смерть, стоящую за нами. Именно тогда мы и перестаем быть детьми, когда начинаем это ощущать. Обычно это ощущение приглушено тенью от наших земных дел и кажется, что мы о нем забываем, хотя на самом деле никогда не забываем до конца. Но приходят грозные дни, и каждый оказывается лицом к лицу со смертью — это, когда неожиданно уходит друг или когда мы сами подходим к порогу. А подойдя к нему, удивительным образом собираем всю мощь своей неведомой ранее силы и принимаем решение — как потом оказывается, единственно возможное, хотя со стороны представляющееся совершенно нелепым. А христианская религия (особенно католицизм), воспитавшая нашу западную культуру, всегда оставалась устремленной к тому, чтобы напоминать о грозном дне, заволакивающемся суетой жизни. Религия делала и больше — она предлагала ответ, который мы теперь принять не можем в силу его крайнего примитивизма. А пострелигиозная культура не приготовила уютного для нас ответа на роковой для нас вопрос.

Непонимание смерти и ее неприятие — это отголоски все той же нерешенной проблемы: проблемы с м ы с л — с о з н а н и е — м а т е р и я.

Может ли наше построение хоть слегка осветить мрак, заволакивающий проблему?

Да, для нас наступает та евангельская ночь, когда мы уже ничего не можем больше делать. Тогда стирается функция $p(\mu)$, задающая смыслы Э г о. Она становится ненужной. Сознание перестает существовать, потому что исчезает его возможность быть открытым Миру — тому Миру действия, в котором смыслы только и могут иметь смысл. Э г о перестает быть. Но здесь возникает новая проблема — что значит б ы т ь? Быть — это значит иметь способность облекаться в новые смыслы. Э г о никогда не существовало как вещь (вещь, изменяясь, всегда всё же остается одной и той же вещью).

Оно было. Было, как способность самораскрываться по-новому. Было, как текст, который сам себя всё время реинтерпретирует, т. е. становится уже не самим собой.

Итак, переступая порог жизни, мы перестаем быть текстом, способным к нескончаемой реинтерпретации. Но остаются смыслы, из которых строились тексты. Они остаются обезличенными, нераспакованными, т. е. лишенными смысла, но готовые всегда снова быть распакованными, т. е. осмысливаемыми.

Но что же при этом происходит с Метаэго? Представление о Метаэго появляется только в модели. Сам человек обычно не отдает себе отчета в своей способности к порождению фильтров перестройки. Эта способность кажется ему такой же естественной, как и всякая другая. Но на самом деле, как мы уже не раз подчеркивали, эта способность совсем особая — в большей степени, чем какая-либо другая, делающая человека личностью. В медитациях на тему личность появляются крылья (см. гл. III, § 7). Может быть, это и есть символическое изображение нашего Метаэго? Крылья (или летящий обруч с пламенами — на рис. 5) оказываются символическим выражением той связи, которая существует между нашим Эго и тем неведомым нам началом, которое мы готовы называть Вселенским Сознанием. Со смертью связь прерывается, поскольку исчезает Эго — проводник этой связи. Но может быть, она реализуется в других рождениях, других культурах, других веках? Может быть, в этом преемственность культур? Может быть, издревле испытываемая вера в метемпсихоз — это смутная догадка об этой связи?

А что же происходит с самой культурой?

Культуры, как личности, несут свой смысловой облик. Может быть, каждую культуру можно рассматривать как некую гигантскую гиперличность. Мы знаем, как в культурах запечатлеваются духовные следы отдельных творческих личностей. Так же остаются и следы культур в духовном покрывале Земли. К взглядам подобного рода не раз обращались философы последних десятилетий. Вспомним здесь представление К. Юнга о коллективном бессознательном, или представления Тейяра де Шардена и В. И. Вернадского о ноосфере, нижним слоем которой оказывается семантический пояс Земли, или, наконец, представление К. Поппера о «Мире III»*. Нам кажется, что все это — попытки осветить с разных сторон одно и то же явление.

* Выше — в гл. I, § 8 мы уже говорили об онтологии Поппера. Существенным в его онтологии является то, что Мир-III порожден умом человека.

Но если мы готовы говорить о культуре как о гигантской гиперличности, то естественно полагать, что это трансличностное образование должно иметь и свою память. Надличностная память должна существовать во времени значительно более протяженно, чем память отдельных личностей. Это утверждение следует из того, что культуры не уходят из жизни так четко, как уходят люди. Граница культуры во времени затухает — угасая, она переходит в другую культуру. Одна и та же личность может оказаться составной частью двух гигантских гиперличностей — уходящей и приходящей. И сейчас, в нашей через край технизированной культуре, разве мы не ощущаем иногда аромат эллинской культуры, разве среди нас нет хотя бы и редких представителей, несущих в себе смысловые ценности обеих культур? Еще в большей степени то же самое можно сказать и о Христианстве. Трансличностная память — вот что мы должны признать, чтобы понять всё происходящее вокруг нас, включая и то, что относится к реинкарнационным воспоминаниям.

Но вернемся теперь еще раз к индивидуальной смерти. Здесь мы обсуждаем вопрос, поднятый еще Платоном в диалоге *Федон*. Этот диалог ведется от имени Сократа, готовящегося принять смерть из собственных рук, и, естественно, здесь с особой остротой возникает вопрос о жизни, смерти, душе, теле. Одним из участников диалога оказывается пифагореец Симмий. Сомневаясь в бессмертии души, он говорит о ней как о гармонии, гибнущей вместе с порождающим ее инструментом — лирой [Платон, 1970 в]:

> ... И верно, в настроенной лире гармония — это нечто невидимое, бестелесное, прекрасное и божественное, а сама лира и струны — тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродное смертному... И если душа — это действительно своего рода гармония, значит, когда тело чрезмерно слабеет или, напротив, чрезмерно напрягается — из-за болезни или иной какой напасти,— душа при всей своей божественности должна немедленно разрушиться, как разрушается любая гармония, будь то звуков или же любых творений художников; а телесные останки могут сохраняться долгое время, пока их не уничтожит огонь или тление (85 e, 86 c—d).

Сократ возражает. Вот открывки из его аргументации:

> Ведь ты говоришь, что душа существует до того, как воплотится в человеческом образе, а значит, она существует, сложившись из того, что еще не существует. Ведь гармония совсем непохожа на то, чему ты уподобляешь ее сейчас: наоборот, сперва рождается лира, и струны, и звуки, пока еще негармоничные, и лишь последней возникает гармония и первой разрушается (92 c).
>
> ...какой из двух доводов ты выбираешь: что знание — это припоминание или что душа — гармония (92 c).

Симмий отвечает:

> Сколько я помню, мы говорили, что душа существует до перехода своего в тело с такой же необходимостью, с какой ей принадлежит сущность, именуемая бытием. Это основание я принимаю как верное и достаточное и нимало в нем не сомневаюсь (92 d, e).

А дальше говорится о том, что душа не зависит от тела. Она способна сама настраивать и расстраивать свою лиру (см. 94 в—е).

Теперь сделаем сопоставление. Функция распределения $p(\mu)$ — это числовая гармонизация смысловой ткани личности. Ее можно сопоставить со звуковой гармонией, носящей всегда числовой характер или, иначе, со звучанием лиры. Но в то же время видимая нами числовая гармония смыслов всегда непостоянна, несамостоятельна, хотя и жестко не связана с телом. Это Эго. Дальше мы обращаемся к Метаэго — к способности порождать фильтры, к тому что существует, говоря словами Платона, «...сложившись из того, что еще не существует». Таким образом, если пользоваться нашей терминологией, то дискуссия между Сократом и Симмием сводится к тому, чтобы выяснить, чему отдать предпочтение в оценке природы личности — числовой гармонии, зависящей от тела, или способности ее изменяться независимо. Так возникает представление об извечно существующей динамичной душе, данной нам как припоминание.

Удивительно во всем этом то, что, начав свои построения с формулировки вероятностного исчисления смыслов, мы перекликаемся с тем, к чему уже давно пришел Платон, вложивший свои мысли в трагически звучащий диалог готовящегося к смерти Сократа.

Теперь нам хочется вернуться к высказываниям философии Дзэн о том, что жизнь на самом деле не отделима от смерти резким переходом. Есть единый, длящийся всю жизнь, процесс Жизни — Умирания (см. гл. I, § 4). Обсуждая природу Эго (гл. III, § 2), мы уже говорили о том, что оно эфемерно. Его временные исчезновения — это несомненно уже некоторый аналог смерти. Но может быть, более серьезным опытом прижизненного приближения к смерти была католическая традиция обращения к экстазу — состоянию сознания, достигаемому при растворении Эго. Существенно здесь то, что именно при анализе этого опыта возникло представление о том, что есть протяженность состояний, лежащих между жизнью и смертью.

В наши дни психология состояний религиозного экстаза подвергается тщательному изучению — см. здесь, например, книгу [Holm, 1982]. Сейчас мы сосредоточим свое внимание

на статье Акерберга [Ackerberg, 1982], взятой из этой книги. Автор этой статьи, опираясь на шведского исследователя Сэдэрблома, выделяет две крайние категории мистицизма: «мистицизм персональной жизни» и «мистицизм бесконечного». В его статье читаем:

> ...мистицизм персональной жизни» включает в себя встречу с Богом среди жизненных проблем и борьбы, среди мира, в котором протекает жизнь и работа. В этой встрече, переживаемой на глубинном уровне веры в границах обычного сознания, диалог между «Я» и «Ты» никогда не прекращается (с. 278).

Высшая стадия экстаза оказывается, однако, уже совсем иной:

> Целью молитвы оказывается явно «объединение» с возможно более высокой степенью «экстаза» в состоянии, которое лежит за пределами бодрствующего сознания... Способности души, которые совместно образуют «эго», оказываются нарастающе растворенными по сравнению со своим нормальным функционированием, и в результате, правда, на короткое время, достигается такое состояние «единения», когда диалог между «Я» и «Ты» не может больше поддерживаться. И это, строго говоря, является одной из характеристик «мистицизма бесконечности» (с. 289).

Далее автор, ссылаясь на Иоанна с Креста*, говорит о том, что это крайнее состояние ассимиляции души с Богом полностью оказывается возможным только в смерти, когда душа покидает тело. Между этими двумя крайними состояниями, продолжает автор, лежит континуум промежуточных состояний.

Мы видим, как глубоко католическая антропология в своей монастырской практике осознала проблему «Жизнь — Смерть» и сблизилась с восточным ее пониманием. А само представление о высшей форме экстаза очень напоминает буддийское представление о Нирване, если, конечно, отвлечься от тех доктринальных особенностей, в которые эти представления погружены. Но, чтобы такое сравнение стало очевидным, безусловно, нужен более обстоятельный анализ этой проблемы. Здесь мы снова коснулись темы, которую пытались осветить в первом параграфе данной главы.

Если мы теперь вернемся к смерти Сократа, то поймем, что он уходил из жизни спокойно, словно был посвящаемым в братство, знающее смысл последнего события жизни.

---

* Иоанн с Креста (или Иоанн Крестный) одно время был наставником Терезы, о которой мы уже говорили выше (см. гл. I, § 3). Оба они были канонизированы католической церковью и оба позднее были подняты до уровня Doctor Mysticus.

Прошло уже много более 2000 лет со дня ухода из жизни Сократа: далеко ли мы продвинулись в понимании главного вопроса жизни — вопроса о смерти?

Резюмируя все сказанное выше, хочется повторить, что бессмысленно говорить о бессмертии личности. Бессмысленно хотя бы уже потому, что личность принадлежит тому миру, где всё смертно. Разумнее говорить о другом — о том, что личность соприкасается с бессмертным. Соприкасается через спонтанность.

Спонтанность — это реальность другого мира, смежного нашему.

Спонтанность:

Не подчиняется причинно-следственным связям.

Не локализована в физическом пространстве – в нем она только проявляет себя.

Не персонализирована — персонализируется только ее проявление.

Не ограничена временными рамками, она отождествляется с забеганием вперед, что порождает завихрение времени.

Принадлежа другому миру, не может умирать в нашем мире.

§ 5. Немного о личностном времени

Будет ли тогда разумным определять Время как Жизнь Души в движении, когда она переходит из одной фазы действия или существования в другую?

. . . . . .

Если же затем Душа отойдет, погружаясь снова в первичную целостность, Время исчезнет...

[Plotinus, 1956 с. 234 и 236]

•

Теперь, кажется, настало время поговорить о *собственном* — личностном времени. Ранее в наших книгах [Nalimov, 1982, 1985] мы уже много внимания уделили природе времени и потому сейчас эту тему затронем лишь слегка.

Интуиция времени у нас развита несравненно слабее, чем интуиция пространства. И представление о времени всегда

смыкается с представлением о пространстве и зачастую четко не отделяется от него. В *Математической энциклопедии* [т. IV, 1984] мы находим обстоятельную статью о пространстве*, но статьи о времени в энциклопедии нет. В математике и физике время выступает скорее всего как некая особая — в чем-то отличная от других — пространственная координата. Так, скажем, может нарушаться симметрия относительно координат — в уравнении Шредингера по пространственным переменным берутся вторые производные, по времени – первая. Физики явно избегают обращения к двумерному времени. В специальной теории относительности для времени вводится мнимая координата ict. В общей теории относительности скорость течения времени в разных точках системы оказывается зависящей от поля тяготения: чем оно сильнее, тем медленнее течет время; при очень сильном поле возможна полная остановка времени. Время оказывается геометрическим феноменом, поскольку сила тяготения в этой теории имеет чисто геометрическую интерпретацию (обращение к геометрии Римана).

Теперь вернемся к человеку. Время для человека двояко. Одно из них — равномерное (ньютоново) время, оно дается механическими — внешними для нас — часами. Другое — внутреннее, психологически переживаемое, неравномерное время. Оно задается нашими внутренними часами. Ход этих часов определяется нашей открытостью миру — возможностью действовать в этом мире.

Здесь уместна геометрическая интерпретация. Введем в рассмотрение шкалу делания S и будем считать, что расстояния между метками на этой шкале будут увеличиваться, если наша деятельность будет тормозиться, как это бывает, когда мы стоим в очереди, лежим в больнице или сидим в тюрьме. При этом течение нашего внутреннего времени нам будет представляться замедленным. Мы можем записать скорость (в точке) собственного (психологически воспринимаемого) времени следующим образом: $V_T = dT/kdS$, где k — коэффициент

---

* В этой статье дается следующее определение пространства:

> ... понятие о математическом пространстве как «многократной протяженности» было выдвинуто в 1854 г. Б. Риманом (B. Riemann); оно обобщалось, уточнялось и конкретизировалось в различных направлениях... В современной математике пространство определяют как множество каких-либо объектов, которые называются его точками; ими могут быть геометрические фигуры, функции, состояния физической системы... Рассматривая их множество как пространство, отвлекаются от всяких их свойств и учитывают только те свойства их совокупности, которые определяются принятыми во внимание или введенными по определению отношениями (с. 712).

растяжения шкалы S. Устремляя коэффициент k к бесконечности и делая второй предельный переход, мы получаем нулевую скорость собственного времени, что можно интерпретировать как состояние смерти.

Человек может и вполне сознательно изменять скорость своего времени, обращаясь к сенсорной депривации (аутотренинг, медитация) для выхода в измененные (созерцательные) состояния сознания [Nalimov, 1982], глубина которых будет определяться достигнутым уровнем отключенности от делания в мире физической реальности. Подобного рода отключенность проявляется и во всех тех явлениях, которые мы называем трансом. Своеобразной формой транса является и акт интимной близости, где партнеры могут оказаться частично или полностью отключенными от внешнего мира и от его времени, совершая в то же время действие в этом мире.

Здесь для нас особенно интересными становятся опыты Дж.Лилли по изучению состояния сознания в условиях максимальной изолированности, достигаемой в специально сконструированной им емкости. Краткое изложение результатов этих опытов дано в статье [Lilly, 1981]. В ней мы читаем:

> Чем дольше человек пребывает в емкости, тем лучше он осознает, что между состоянием сна и бодрствования и осознавания своего тела находятся сотни, если не тысячи других состояний, при которых сознание ничем не ослаблено и, по видимости, не связано с мозгом и телом (с. 174).

Пытаясь хотя бы частично каталогизировать наблюдения, выполнявшиеся более чем в течение двенадцати лет, автор приводит описание восьми состояний сознания, из которых мы воспроизведем здесь только последнее:

> 8. Человек может превратиться в ничто, его Я исчезнет, не останется ни внешнего мира, ни знания, ни памяти. Человек сводится к нулю, не остается ничего, в том числе и Я. Осознание и сознание исчезают (с. 175).

И если согласиться с нашим представлением о том, что Эго человека — это процесс, то «сведение человека к нулю», исчезновение его Я — всё это не более чем свидетельство о почти полной остановке собственного времени. Свидетельство выхода в трансперсональное состояние сознания, где открывается уже надличностная память, о которой мы говорили в предыдущем параграфе. Скорость собственного времени оказывается мерой, с помощью которой разные состояния сознания становятся упорядоченными. И если мы готовы считать, что делание — это реализация нашей открытости Миру, то скорость собственного времени может рассматриваться и как мера открытости Миру, а следовательно, и как мера изменчивости Эго, задаваемой этой открытостью.

В опытах Лилли, несмотря на всю их впечатляющую силу, все же, по-видимому, нет ничего ранее неизвестного. Ведь отшельники всех серьезных религий для того и уходили в затвор, чтобы еще при жизни тела пережить состояние, близкое к смерти, ощутить отрешенность от бренного мира делания. И наблюдения, сделанные Грофом с LSD (см. гл. I, § 7), также показывают возможность переживания трансперсонального опыта, включающего как пространственно-временное расширение сознания, так и «восприятие сверхкосмической и метакосмической» пустоты. Выясняется, что и чисто химическое средство может моделировать давно известный опыт отшельничества. И здесь еще раз хочется подчеркнуть, что тело оказывается неразрывно связанным с состоянием сознания, взаимодействуя с ним через собственное время личности.

Но собственное время определяется, конечно, не только внешними факторами, предопределяющими возможность делания, но и подчас противостоящими им импульсами семантической природы. Отчетливая проявленность смыслов, их большая личностная значимость, — вот что ускоряет темп нашего времени. Это мы замечаем и читая лекции, и ведя беседы, и безоглядно погружаясь в другую деятельность, будучи захваченными овладевшими нами смыслами. Метрика шкалы делания оказывается зависящей от метрики семантического пространства личности, если изменение личностной семантической структуры описывать (как это было показано в § 2 этой главы) через метрическую логику.

Собственное время оказывается некоей мерой, задающей череду различных состояний сознания и зависящей в то же время от этих состояний. Круг замкнут — здесь нет привычной цепочки причинно-следственных связей. Размыкается круг через спонтанное (т. е. внепричинно-следственное и, следовательно, вневременное) появление фильтра, перестраивающего систему.

Углубляясь в механизм функционирования сознания, хочется говорить не только и не столько о скорости собственного времени, сколько об изменении ритмов. Мы живем в ритме сна и бодрствования, работы и отдыха. На эти низкочастотные ритмы накладываются ритмы других, более высоких частот. Музыкальные инструменты, голос и особые — ритмические упражнения тела издревле использовались и в религиозно-мистической практике. Но мы знаем, что внутренне осязаемые нами ритмы создаются не только звучанием слов, но и заложенными в них смыслами. Есть ритм у самой мысли*.

---

* Семантика ритма нами ранее рассматривалась в публикациях: [Налимов, Дрогалина, 1978], [Налимов, 1979].

Точнее: в нашем сознании, погруженном в мир семантической реальности, происходит нечто такое, что мы готовы описывать в терминах физического мира, опираясь на возможность переноса смыслов. В качестве метафоры можно взять формулу математического маятника $T = 2\pi\sqrt{l/g}$, положив, что постоянная g будет задаваться пространством, геометрия которого определяется физическим состоянием мира, а l — длина маятника — будет определяться переменной масштабностью семантического пространства. Если мы готовы будем допустить возможность существования некоего воображаемого маятника в семантическом пространстве, то он там не будет конгруэнтен самому себе. И если мы можем согласиться с тем, что смысловая структура нашей личности задается масштабной неоднородностью семантически насыщенного пространства, то изменение этой структуры, связанное с осознанием какой-нибудь новой серьезной мысли, приведет к изменению собственных ритмов.

Мы, как мне это представляется, должны быть готовы к таким странным, глубоко метафорическим моделям, если будем пытаться связывать мир семантической реальности с миром реальности физической.

В этой работе мы постоянно обращались к сопоставлению с идеями Платона. Так хочется поступить и сейчас, опираясь на работу А. Ф. Лосева [Лосев, 1969]:

> ...ритм в понимании Платона как определенного рода порядок движения охватывает собою решительно всю действительность, начиная от человеческой жизни, индивидуальной и общественной, переходя к сфере искусства и кончая движением космоса в целом (с. 404).

* * *

Нет некой единой оптимальной временной структуры для личной жизни человека. Мы все время меняем свое временное состояние, непрестанно занимаясь самотерапией. Иначе не прожить эту жизнь. И историю жизни каждого народа можно рассматривать как непрестанную самотерапию. В этом, может быть, смысл истории или, скорее, прагматический аспект смысла. Но всё же разные культуры — это прежде всего разные самотерапии общества.

Но сами смыслы всё же вневременны. Силлогизм Бейеса никак не соотносится с течением времени. Действие силлогизма интерпретируется как мультипликативное взаимодействие прошлого и будущего в настоящем, что уже само по себе выходит за пределы привычного для нас понимания того, что

есть время. Вневременна, как мы об этом уже говорили, и сама природа спонтанности.

Иллюстрацией нашего представления о вневременности мира смыслов может служить и отчетливо наметившееся в нашем веке стремление к оживлению миропониманий далекого прошлого.

§ 6. Вызов

Есть захватывающая сила в трагическом

Я. Э. Голосовкер. *Логика мифа* [Голосовкер, 1987]

Все-таки мы что-то недосказали. Наше понимание природы личности нужно еще раз сопоставить с традиционными религиозными представлениями. Мы оказались в противостоянии как к восточному — буддийскому, так и к ветхозаветному пониманию природы личности в христианстве. Если можно было бы за основу личности принять Эго, задаваемое нескончаемо меняющейся функцией распределения $p(\mu)$, то мы попали бы в русло буддийской психологии. Но как быть с Метаэго — творческим началом личности? Буддийская психология не рассматривает этот аспект личности, не придавая творческому началу вселенского звучания. Выход в состояние Нирваны оказался выходом за пределы всех привязанностей, следовательно, и за пределы всех смыслов. Это возвращение в состояние семантического вакуума, когда все смыслы существуют, оставаясь нераспакованными. Это отказ от участия в том вселенском эксперименте, который направлен на раскрытие изначально заданных смыслов. И мы — если будем готовы принять этот отказ, то вынуждены будем признать буддийское представление о безличности человеческой личности (the doctrine of non-self), так как только через непрерывное переосмысливание смыслов раскрывается личность человека.

Ветхозаветная психология, разработанная менее четко, чем буддийская, приводит в конце концов также к выходу из Мира смыслов. Рай — это, конечно, не более чем вульгаризированный вариант Нирваны. Изначально Рай рисуется как

место, где обитал Адам, не вкусивший еще плода от древа познания. Запретность этого плода свидетельствует о том, что Рай был закрыт для проявления смыслов. Согласно поверхностной христианской традиции, впитавшей в себя ветхозаветные представления, праведники после смерти должны будут попасть в этот переуспокоенный, лишенный энергетики Рай. Но в том месте, где нет смыслов, где нет возможности их проявления, личность, находящаяся в состоянии вечного блаженства, семантически должна будет стереться. Ее идентификация, если и будет возможна, то только телесно* - отсюда и логическая необходимость в телесном воскресении. Правда, в христианской традиции была разработана еще и ангелология и демонология. Но об этом трудно говорить, мы мало что знаем здесь; многое было, по-видимому, погружено в эзотеризм**. Отметим, что по представлениям гностического христианства наш Мир был сотворен не Богом, а отчужденным от него Демиургом. Отголоском этого представления оказался миф о восставшем ангеле Люцифере. Это все попытки понять природу зла. Активности, порождающей неизбежно зло, противопоставлялось успокоение, смирение, отшельничество. Здесь все перекликается с буддийской мыслью, открывающей путь преодоления страдания.

Бросил вызов Христос. Он не проповедует спокойную доктрину, а действует в Иудейском мире и открывает смыслы через действие. И Нагорная проповедь учит тому, как надо действовать. И закрепляется учение трагическим действием. Христос не боялся того, что он принес в мир не только любовь, но трагизм и страдание. В его предельно краткой формуле, направленной против «сберегающего душу» (см. гл. III, § 8), заложена какая-то очень важная мысль. Может быть, теперь ее можно интерпретировать так: не стремитесь сохранить свое Эго неизменным, а будьте открытыми Миру и готовыми менять смыслы, слушая свой внутренний голос. И только в гностических евангелиях, обращенных к немногим, говорится о смыслах философской направленности. Но они опять-таки не раскрываются через логически завершенные построения. Здесь только намек, только провокация. Намек на запредельную реальность Мира. Намек, звучащий остро, заставляющий напряженно биться сердце.

Христос придал динамизм западной культуре.

Два, опять-таки дополняющих, начала оказались у истоков самой западной культуры: греческий поиск истины, часто тяготеющий к рациональному мышлению, и напряженный христианский мистицизм, обращенный к поиску правды.

Мы, наследники христианской культуры, вступившие в постхристианскую эру, приняли на себя ответственность за те смыслы, которые были раскрыты за последние две тысячи лет. Нам надо искать решение тех жгучих, до предела обостренных проблем, которые остались нам в наследие.

* Напомним здесь (см. гл. 1, § 4) иронически данную Буддой рекомендацию непросветленному идентифицировать свою личность, если ему это уж очень нужно, скорее всего, с телесным началом.

** Представление об ангелах мы встречаем еще в Иудаизме. В раннем Христианстве оно развивается Оригеном и Дионисием Ареопагитом. Далее можно обратить внимание на Роберта Гроссетеста (ок. 1168—1253) — английского ученого и философа. Опираясь на книгу Мак-Ивой [McEvoy, 1982], мы отметим высказывания Гроссетеста о том, что ангелы занимают срединное положение между Богом и человеческой душой. В экстазе Богопознания человек может достигнуть ангельского состояния.

Отметим, что Роберт Гроссетест был по своему значению, наверное, вторым, после Аристотеля, психологом Запада. Он уделял большое внимание проблеме душа—тело. Не имея возможности изложить его концепцию полностью, приведем здесь только два его высказывания в пересказе Мак-Ивой [McEvoy, 1982]:

> ...для каждой рожденной личности душа сотворяется из ничто (ex nihilo) и обретает индивидуальность, соотносясь с телом (с. 275-б).
>
> Душа не имеет позиции (situs) и местоположения (locus) в теле так же, как ее не имеет их и Бог в мире (с. 265).

Хочется еще обратить внимание на то, что в «Световой метафизике», разрабатываемой автором, говорится о геометрической основе природы. Таким образом, он оказывается и предтечей тех, кто пытается строить математизированные концепции мира в наши дни.

§ 7. Достоинство

...мир этот связан Действием.

Бхагавадгита, III, 9, с. 184
[Махабхарата, 1960]

Поутру, проходя мимо, увидели, что смоковница засохла до корня.

[*Евангелие от Марка*. 11.20]

И если мы выше уже так много говорили о смыслах, пытаясь показать, что и сам человек существует лишь в той мере, в какой он погружен в мир смыслов, то теперь, заканчивая эту работу, естественно попытаться осветить основной вопрос смысловой теории существования. Он может быть сфор-

мулирован, скажем, так: В чем смысл самой человеческой жизни? В чем смысл истории? В чем смысл Вселенной? Или несколько иначе: В чем смысл всех смыслов, на что они замыкаются? Где тот основной смысл, который определяет место человека в Мироздании? Подойдя к вопросу такого типа, человек выделился из окружающей его природы так же, как теперь он должен будет выделиться из наступающих на него компьютеров.

Прямого и четкого ответа на поставленный здесь вопрос нет и, наверное, быть не может. Но вопрос всё время должен ставиться. Он не может не ставиться человеком, погруженным в мир смыслов. Мир этот связан действием, и через нескончаемое действие люди, может быть, часто не осознавая этого, ищут ответ на этот вопрос. Все существующие или когда-либо существовавшие культуры возникали и развивались именно как поиск ответа на этот вопрос. Ответ, казалось, находился — и это давало силу культуре, но потом ускользал, терял свою силу и значение — переставал быть самоочевидным, и начинался новый поиск, запечатлеваемый в новой культуре. В каждой новой культуре находились новые смысловые интонации. Вот перед нашими глазами возникает образ Древнего Египта. Его грандиозные храмы и пирамиды, его понимание природы человека, очерченное в *Книге мертвых* и воплощенное в ритуале мумификации,— все это было нескончаемым раскрытием основного смысла. Удивительно, как тысячелетия могла просуществовать культура, направлявшая колоссальные усилия на создание громадных сооружений, не имеющих очевидной потребительской ценности, вместо того, чтобы тратить эти усилия на благоустройство личной жизни. Дальше мы видим, как Греция порождает устремленность к философии как к источнику раскрытия смыслов бытия. Это очень хорошо описал Э. Гуссерль [Гуссерль, 1986]:

> Человека охватывает страсть к созерцанию и познанию мира, свободная от всяких практических интересов, и в замкнутом кругу познавательных действий и посвященного ей времени преследуется и творится не что иное, как чистая theoria. Другими словами, человек становится незаинтересованным наблюдателем, озирающим мир, он превращается в философа; или скорее жизнь его мотивируется новыми, лишь в этой установке возможными целями и методами мышления, и в конце концов возникает философия — и он сам становится философом (с. 108).

Потом Рим внес в систему смыслов новую доминанту — представление о ценностном значении великой Империи, скрепленной не только армией, дорогами, водопроводами, но и логически упорядоченным правовым порядком и философией стоического отношения к жизни. И дальше — христианское Средневековье, где действие погружается в романтизм рыцарства и новым смыслом становится христианское понимание любви, и где опять — строительство грандиозных, теперь уже готических храмов с их символической устремленностью вверх, в иные пространства бытия. Эпоха просвещения с ее смыслами, воплощенными в идеалах Великой французской революции. И наконец наше время. Главным смыслом его существования стало овладение Миром с помощью науки. Этот смысл оказался поддержанным гедонизмом потребительских устремлений.

Но, кажется, что смыслы, некогда очевидные, сейчас теряют свою былую очевидность. Культура опять выходит на перепутье поисков. Напряженность поиска возрастает. И снова, как во времена Средиземноморья, перемешиваются идеи разных времен и народов. Снова Древний Восток вливается в западную, теперь уже дряхлеющую мысль.

Правда, поиск новых смыслов пытался обострить еще и экзистенциализм. Вот перед нами уже цитировавшаяся ранее книга Н. Бердяева [Бердяев, 1969] с несколько вычурным заглавием *Смысл Истории. (Опыт философии человеческой судьбы.)* Мы видим, с каким трудом ему приходится продираться сквозь репейник вопросов, охраняющих тему от легкого решения. Вслед за Я. Бёме, говорившим о «темной природе в Боге», ему приходится признавать,

> ...что есть глубинный источник такого трагического конфликта, трагического движения и трагических страстей в недрах самой Божественной жизни (с. 69).

Хотя далее он говорит и такие слова:

> ...Бог захотел человека, это значит, что он захотел свободной любви его (с. 74).

Мы не можем здесь пересказывать всё содержание этой удивительной книги и приведем еще только несколько наиболее ярких высказываний, заимствованных из нее:

> История́ не есть выброшенность на поверхность мирового процесса, потеря связи с корнями бытия,— она нужна для самой вечности, для какой-то свершающейся в вечности драмы (с. 83).
>
> ...свобода зла и есть настоящая основа истории (с. 95).
>
> Внутренно неприемлема, религиозно и морально недопустима позитивная идея прогресса, потому что природа этой идеи такова, что она делает невозможным разрешение муки жизни, разрешение трагических противоречий и конфликтов для всего человеческого рода, для всех человеческих поколений, для всех времен, для всех когда-либо живших людей с их страдальческой судьбой (с. 225).

В конце концов, плодотворным бывал лишь великий опыт исторических неудач, ибо в нем приоткрывалось что-то новое для человечества (с. 239).

История только в том случае имеет положительный смысл, если она кончится (с. 245).

Судьба человека, которая лежит в основе истории, предполагает сверхисторическую цель... (с. 246).

История не могла разрешить проблемы индивидуальной судьбы человека... (с. 246).

История есть, прежде всего, судьба и должна быть осмыслена как судьба, как трагическая судьба (с. 247).

Теперь, кажется, мы можем осветить иначе те острые моменты, которые пытался выделить Бердяев, желая понять смысл истории и философию судьбы человека. Драма, совершающаяся в вечности, сейчас предстает перед нами как некий гигантский эксперимент, направленный на распаковку изначально существующих смыслов Мира. Мы оказываемся активными участниками, наделенными свободой воли, не понимаемого нами до конца творческого процесса. Правдоподобность такого высказывания может быть подтверждена возникшими в наши дни представлениями об антропности мироустройства – фундаментальные константы* нашей Вселенной почему-то оказались отобранными такими, чтобы стало возможным существование био- и антропосферы на Земле и других, подобных ей планетах. Но как начался этот эксперимент? Откуда в Мир пришло творческое начало? На этот вопрос пытались ответить еще гностики: «Свет упал во тьму» (см. выше, гл. I § 2В). Нового решения за два тысячелетия мы, кажется, не нашли, пытаясь, правда, не столько искать ответ, сколько обходить этот вопрос, предлагая механистические модели мироустройства.

И если мы действительно участники такого грандиозного эксперимента, то та свобода зла, о которой говорит Бердяев, естественна. Она задает условия протекания эксперимента — жизненная ситуация должна быть не просто острой, но еще и глубоко трагичной для того, чтобы могли возникнуть фильтры, преобразующие смысловую структуру личности. Нам было сказано:

> Мф. 18.7. Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит.

И если все это так, то неожиданную ясность обретает индивидуальная жизнь, устремленная к поиску смыслов. Этот поиск становится смыслом жизни. Раскрывая смыслы Мира,

* О роли и значении фундаментальных констант физики мы уже говорили выше (см. гл. IV, § 2).

человек расширяет и гармонизирует смысловую ткань своей собственной личности, трансцендируя, выходя за ее пределы.

Смысл Мира — проявление всего потенциально заложенного в нем. Роль человека — участие в этом космогоническом процессе. Большего нам знать не дано.

Тот поиск смыслов, который ведет личность, приводит ее к соприкосновению с предельной реальностью Мира. И, соприкоснувшись с границей, отделяющей нашу реальность от того, что нам представляется нереальным, человек может иногда воспользоваться тем, что физики называют «туннельным эффектом» и оказаться по ту сторону непосредственно непреодолимого барьера. Другое дело — как это возможно: в нашей книге [Nalimow, 1982] есть глава, называемая «Как возможно соприкосновение с семантическим Ничто» (гл. 10). Подойти к барьеру нашей реальности и ощутить то, что находится за ним, — вот это, наверное, и есть сверхисторическая цель, если опять говорить словами Бердяева. Кажется, что так может решаться историей проблема индивидуальной судьбы — если она вообще как-то решается.

Но человек живет в этом Мире — Мире, скрепленном действием. Человек должен действовать. Как? Ведя свой собственный поиск смыслов и, соответственно, свою собственную борьбу, как к этому призывает К. Кастанеда, человек должен сохранять **достоинство***. Это, кажется, главный ответ, созвучный уже римскому стоицизму, но теперь иначе мотивированный. К сохранению достоинства призывают и не верящие в смыслы жизни.

Не так давно призыв к достоинству как основному жизненному стержню прозвучал у А. Камю - французского атеистического экзистенциалиста, страстного проповедника абсурдности человеческой жизни. Вот как об этом говорит Ялом [Yalom, 1980]:

> Человек, по утверждению Камю, может полностью раскрыться, только сохраняя достоинство перед лицом абсурдности. Безразличие мира можно преодолеть бунтом, гордым восстанием против условий жизни.

Но как может действовать человек, если бейесовская логика не различает добра и зла, истины и заблуждения?

На уровне аристотелевой логики несостоятельность суждений обнаруживается только в простейших ситуациях: можно найти ошибку в доказательстве теоремы; можно обнаружить противоречивость в системе исходных постулатов; можно воспользоваться принципом фальсификационизма в проверке

* Триада семантически связанных слов свобода - достоинство - рабство служила темой длительных медитаций, описанных в книге [Nalimov, 1982].

эмпирических гипотез. Но как быть с оценками мировоззренческих гипотез: что можно сказать о наметившемся сейчас противостоянии дискретной и континуальной математики, как отнестись к попыткам переоценки общей теории относительности, что можно сказать о правомерности синтетической теории эволюции или о правомерности концепции Фрейда и всех ее современных разветвлений? Скорее надо говорить не о ложности или истинности мировоззренческих систем, а об их серьезности, о степени их влияния на последующую мысль. Серьезность или пагубность мысли обнаруживается скорее всего в ретроспективе, но и то не однозначно.

Основой нашей деятельности всегда является не столько логический вывод, сколько выбор исходных предпосылок. Мы внутренне, наверное, готовы сказать, как сказал когда-то Христос у истоков нашей культуры: «Я есмь путь и истина и жизнь...» [Ин. 14.6], ибо мы сами выбираем смыслы своей жизни и сами ощущаем их правомерность. Нам дана возможность ощущать серьезность, правомерность и честность наших решений, а иногда — их героизм. Но дано и ошибаться. И не слишком ли часто Воля к смыслам оборачивается волей к насилию над тем, кто не приемлет наши смыслы?

Человек всегда стремился к утверждению смыслов — своих или чужих, ставших для него своими. В этой устремленности к смыслам он опирался на несколько дополняющих друг друга начал: (1) устремленность к логике; (2) устремленность к художественным средствам, направленным на то, чтобы непосредственно — через образы — показать красоту смыслов; (3) устремленность к насилию и власти. Правда, у истоков нашей культуры Христос привнес еще один, теперь уже почти забытый путь становления смыслов, открывающийся через устремленность к Любви.

В глубинах нашего сознания все же есть представление о зле. Добро и зло — это основные категории **этики**. И все же представление о зле столь полиморфно, что мы не можем обрисовать его некоторым единым, приемлемым для нас всех образом. Но вот что, пожалуй, мы знаем: зло всегда преходяще. Оно не может укрепиться раз и навсегда. Зло закрывает спонтанность, лишает его охранителей творческого начала. Зло ведет к стагнации — личной и общественной. Вот почему всегда были брожения, восстания и революции. Вот почему у истоков нашей культуры мы были предупреждены о том, что бесплодная смоковница обречена на гибель.

Достоинство: оставаться самим собой, слышать свой собственный голос — вот чего требует от нас жизнь. И можем ли мы не стремиться к тому, чтобы сохранять Достоинство в перипетиях жизни, если нам, людям, дана возможность соприкасаться с Тайной Мироздания.

§ 8. Соприкосновение с Тайной Мироздания

Стремление к соприкосновению с Тайной Мироздания, наверное, в нас заложено изначально. Может быть, оно столь же изначально для нас, людей, как и владение языком. Язык сам по себе несет в себе тайну — тайну смыслов. Неразгаданность того, что есть смысл.

Устремленность к соприкосновению с Тайной оказалась оплодотворяющим началом в развитии человечества. Отсюда возникновение и религии, и философии. Отсюда и эзотерические искания – гностицизм, герметизм, Каббала, алхимия, масонство во всех его многообразных разветвлениях. Отсюда и устремленность к встрече с астральными силами в шаманстве, колдовстве и всяком суеверии. Отсюда, впрочем, и сама наука, и современная, поддержанная техникой, устремленность в Космос. Отсюда наше восхищение Древним Египтом — служители его храмов первыми осознали могущество тайны и в своей грандиозной архитектуре воплотили преклонение перед ней. Позднее это повторила средневековая Европа.

У слова Тайна много синонимов. Один из них — Бог, другой — Истина, третий — Созерцание, далее — Воображение... и, наконец, Спонтанность. Только через воображение, открывающееся в созерцании, происходит соприкосновение с тайной. Отсюда и интерес к медитации. Отсюда и устремленность к музыке: церковной или симфонической, доступной немногим, или рок-музыке, доступной почти всем. Но воображение должно быть поддержано — силой, устремленной к тайне; эмоциональной напряженностью поиска; философской мыслью, ставящей вопрос. В Христианстве изначально соприкосновение с тайной должно было осуществляться через любовь к Христу (и через дело, порождаемое этой любовью), а в другой ветви — через мудрость, проявляющуюся как гнозис. В Буддизме соприкосновение с тайной достигалось через преодоление иллюзорности личности. В обоих случаях речь шла о приобщении к тайне Мира через преодоление (правда, разными путями) жесткой личностной капсулизации. Человек нашел и еще один путь преодоления личностной капсулизации: выяснилось, что секс — казалось бы, чисто физиологический процесс — может, в некоторых своих проявлениях, стать средством приобщения к тайне. Кажется, что все в деятельности человека оказывается в конечном счете устремленным в одном направлении: человека прежде всего беспокоят смыслы Мира — самые глубокие его смыслы.

Тайна по своей сущности не схватываема. К ней можно только прикоснуться. И если кто-то объявил, что он схватил тайну, то это просто значит, что он перестал ее искать. Так неизменно происходило с религиями по мере того, как они институционализировались. Происходило их погружение в охраняющий догматизм, закрывающий путь к тайне. Так произошло и с некоторыми философскими системами.

И если в один прекрасный день мы поймем, что наука, в ее познавательной устремленности, оказывается направленной (и в этом парадокс) не столько на познание Мира, сколько на расширение и углубление незнания его, то это будет означать, что реальность науки начнет быть ценной для нас не только как средство овладения Миром, но и как путь к осознанию его непостижимого величия.

Соприкосновение с тайной Мира делает нас романтиками.

Сила соприкосновения с тайной в том, что она несет в себе моральное начало. И где еще можно найти основу для морали?

Все сказанное здесь, если хотите, можно рассматривать как попытку дать современный ответ на основной вопрос философии жизни.

§ 9. Завершающее слово

И всё же всё не так. Наверное, все совсем не так. Все гораздо сложнее. Все безмерно сложнее. Но все же все немного и так. И так можно посмотреть на вещи. Философская мысль должна быть и проста и схематична. Она должна порождать, а не подавлять воображение. Мы не можем забыть того, что мысль западного человека идет прежде всего от Платона. От Платона через Плотина, а значит и от Пифагора. Но вот на пути западной мысли появился и такой ее гигант, как Дионисий Ареопагит, а это значит, что наша мысль идет еще и из Иерусалима и еще от гностиков. Но откуда гностики — разве из Иерусалима? Еретик Дионисий сказал удивительные – потрясающие слова о Боге. Но что он сказал? — Ничего. О чем сказал? - О том, что Ничто. И действительно, Ницше, – если бы он читал Дионисия, – не мог бы сказать, что Бог умер. Как мог умереть Тот, Кто Ничто? А западное Ничто оказалось совсем не таким, как Ничто Буддизма. Прозвучало в

словах Дионисия то, что поражает наше воображение, задевает самые глубокие глубины нашего сердца. Прошли века. На пути европейской мысли появился Роберт Гроссетест (см. § 6 этой главы), для которого Бог был математическим творцом. Обращение к математике в философском понимании мироздания тогда не нашло своего отклика. Опять прошли века, и эта, казалось бы, почти забытая мысль снова прозвучала у Спинозы. Прозвучала, и что? Кто ее поддержал? И вдруг своим эхом она откликнулась в наши дни — и у кого? - У Эйнштейна. А теперь мы стали понимать, что человек видит Мир через символы, порождаемые его воображением. И мы все время ищем все новые и новые символы для понимания Мира. И сама наука есть не более чем символическое описание Мира. Это особенно хорошо видно на примере развития физики и космогонии. Поставщиком новых символов теперь оказалась математика. Парадокс нашей жизни: новые символы теперь порождаются не религиозной мыслью, не поэзией, не изобразительным искусством, а...математикой. Как это получилось? Почему так получилось — кто знает?

Приложение математики в технике, в науке – это звучит хорошо, а в философии — кажется почти нелепым. Но все, что здесь написано, основано на обращении к математическим символам. И через них снова и по-новому прозвучали для нас слова Платона. Мысль сама замкнулась на своих истоках - это получилось самой собой. А зачем все то, что написано здесь? Оно для того, кто, говоря словами Ницше, любит мысль. Мысль как таковую. Мы духовные потомки эллинского мира. Мы помним свое прошлое. Мы хотим его прочитать по-новому. Хотим вернуть прошлое в настоящее и так обогатить настоящее утраченными смыслами.

Приложение 1

Т. А. Перевозский

Москва, Физико-технический институт

Вероятностная концепция смыслов и квантовая теория измерений

Согласно подходу, развиваемому в этой книге В. В. Налимовым, семантика каждого конкретного текста задается своей функцией распределения $p(\mu)$ — (плотностью вероятности), где μ — переменная, заданная на числовом континууме, или — в более общем рассмотрении, — в многомерном пространстве. Полагается, что изначально все возможные смыслы мира как-то соотнесены с линейным континуумом Кантора (переменная μ).

Изменение текста — его эволюция связано со спонтанным появлением в некоей ситуации y фильтра $p(y/\mu)$, мультипликативно взаимодействующего с исходной функцией $p(\mu)$.

Взаимодействие задается известной формулой Бейеса:

$$p(\mu/y)=kp(\mu)p(y/\mu),$$

где функция $p(\mu/y)$ определяет семантику нового текста, возникающего после эволюционного толчка y (наложение фильтра), а k — константа нормировки.

Формула Бейеса выступает здесь как силлогизм: из двух посылок $p(\mu)$ и $p(y/\mu)$ с необходимостью следует текст с новой семантикой: $p(\mu/y)$.

Цель последующего изложения — указать аналогию, существующую между приведенным преобразованием смыслов в вероятностной модели языка и процессом измерения в квантовой механике и провести сопоставление между ними.

Как известно, состояние объекта в квантовой механике задается волновой функцией $\psi(q,t)$, которая определяет вероятности различных результатов измерения.

Существенно, что состояние объекта определяется именно зависимостью по координатам q.

Зависимость же по t описывает эволюцию этого состояния во времени.

Результат измерения связан лишь с зависимостью волновой функции от пространственных координат q.

По этой причине результаты измерения отнесены к состоянию в определенный момент времени t_0 («замороженное время»).

Поэтому всюду ниже переменная t опускается.

Рассмотрим теперь подробнее процесс измерения.

Пусть для определенности производятся измерения величины y (или совокупности величин $\{y\}$) у объекта, находящегося в состоянии $\psi_0(q)$.

Измерительные средства наблюдателя (приборы) играют роль фильтра y, с которым взаимодействует микрообъект. При этом разные измерения (измерения отличающихся наборов величин) будут соответствовать различным фильтрам в том смысле, в котором о них говорится в вероятностной модели смыслов (сокращенно ВМС).

Пусть выбрана конкретная измерительная процедура, соответствующая физической величине y и пусть $\{y_n\}$ — множество возможных значений этой величины, которые могут быть получены в этом измерении (для простоты записи полагаем, что это множество дискретно — в непрерывном случае существо выкладок сохраняется). Если в начальный момент (до взаимодействия с прибором) волновая функция объекта есть $\psi_0(q)$, а прибора $Y_0(\xi)$ (где ξ — характеризует совокупность координат прибора), то волновая функция системы объект + прибор будет:

$$F_0(q,\xi)=\psi_0(q)Y(\xi).$$

После процесса взаимодействия (измерения) волновая функция системы объект + прибор станет*:

$$F_1(q,\xi)=\Sigma a_n\varphi_n(q)Y_n(\xi),$$

где a_n — комплексная величина такая, что $|a_n|^2$ — дает вероятность обнаружить в результате измерения величины y значение y_n (с волновой функцией прибора $Y_n(\xi)$). В результате исхода y_n объект окажется в состоянии $\varphi_n(q)$.

Таким образом, исходное состояние объекта $\varphi_0(q)$ трансформируется в результате измерения в состояние

$$\varphi_n(q)\Rightarrow\varphi_n(q/y_n).$$

* Л. Д. Ландау, Е. М. Лившиц. *Квантовая механика*, М.: Изд-во физико-математической литературы, 1963, 39 с.

Запись $\varphi_n(q/y_n)$ выражает то обстоятельство, что возникшее состояние $\varphi_n(q)$ будет различным в зависимости от того, какое значение y_n будет получено в результате измерения величины y.

Вероятность появления этого состояния $\varphi_n(q/y_n)$ описывается величиной $|a_n|^2$, которая определяется лишь исходным состоянием $\psi_0(q)$ и видом и результатом измерения:

$$a_n = \int \psi_0(q)\psi_n^*(q)dq$$

где ψ_n — собственные функции оператора $\hat{y}$, соответствующего физической величине y. В состоянии $\psi_n(q)$ величина y с достоверностью имеет значение y_n.

Сопоставим теперь описанный процесс измерения в квантовой механике с преобразованием функции $p(\mu)$ при появлении фильтра y в вероятностной теории смыслов.

Множеству значений переменной μ (множеству смыслов) в ВМС. соответствует множество значений переменной q — описывающей степени свободы физического объекта.

Функции $p(\mu)$ отвечает функция $\psi_0(q)$, или — более точно — $|\varphi_0(q)|^2$.

Фильтру $p(y/\mu)$ в ВМС. следует поставить в соответствие «измерительную установку» (прибор), реализующую измерение физической величины y.

Преобразованию $p(\mu/y) = kp(\mu)p(y/\mu)$ функции $p(\mu)$ при спонтанном появлении фильтра y в ВМС соответствует преобразование волновой функции $\psi_0(q) \Rightarrow \varphi(q/y_n)$, отвечающее измеренному значению y_n величины y (фильтра). При этом появление того или иного значения y_n в процессе измерения, а с ним и преобразование функции $\psi_0(q)$ оказываются спонтанными.

Заключение. Сказанное выше позволяет сделать следующие выводы. Оперирование с текстами и смыслами в вероятностной модели смыслов и процесс измерения в квантовой теории имеют много общих черт, которые можно иллюстрировать таблицей.

Отличие может быть отмечено в том, что преобразование волновой функции $\psi_0(q)$ в результате процесса измерения описывается более сложной процедурой, нежели преобразование функции $p(\mu)$. Однако это отличие едва ли существенно при том, что общий характер вхождения величин, обусловливающих общие свойства преобразования, является сходным в обоих случаях*.

Изложенное позволяет поставить вопрос о том, в какой степени квантово-механические процессы могут соответствовать процессам мышления, понимаемым так, как это представлено вероятностной моделью смыслов, опирающейся на представление о семантически насыщенном пространстве.

Таблица

Вероятностная модель смыслов	**Квантовая теория измерений**
1. μ — переменная, описывающая множество смыслов (степени свободы текста)	1. q — переменная, описывающая степени свободы физического объекта.
2. Некоторый текст	2. Состояние физического объекта
3. $p(\mu)$ — вероятностная функция, задающая спонтанную «распаковку» смыслов (обнаружение того или иного значения переменной μ)	3. $\|\psi(q)\|^2$ — функция вероятности, задающая спонтанное обнаружение того или иного значения измеряемой величины
4. y — фильтр (некоторый текст), с которым начинает взаимодействовать исходный текст	4. y — фильтр (измерительный прибор, известный объект, взаимодействие с которым дает измерение физической величины "y").
5. $p(y/\mu) = kp(\mu)p(\mu/y)$ — преобразование весовой функции смыслов	5. $\psi_0(q) \Rightarrow \varphi(q/y_n)$ — преобразование функции состояния в процессе измерения

* Указанное отличие следует отнести к тому, что в квантовой логике имеет место ряд структурных особенностей, приводящих к тому, что формула полной вероятности там не может быть выписана буквально в том же виде, как в классическом случае. Подробнее об этом см. очень интересную работу Гриба А. А. «Квантовая логика: возможные применения» в сборнике «Закономерности развития современной математики». М.: Наука, 1987.

Приложение 2

Т. А. Перевозский

Некоторые соображения о возможности построения пространственно-метрической логики

Ранее в этой книге (гл. IV, §2) были высказаны некие общие соображения о том, что Бейесовский силлогизм может быть реинтерпретирован в терминах метрической логики, что естественно углубляет степень геометризации развиваемой концепции и открывает новые возможности для обсуждения сверхъединой теории поля, охватывающей как семантические, так и физические проявления Вселенной.

Остановимся на этом вопросе подробнее.

Если задан силлогизм Бейеса

$$p(\mu/y)=kp(\mu)\cdot p(y/\mu),$$

то тем самым задано преобразование весовой функции, которое в краткой символической форме можно написать:

$$p(\mu)\Rightarrow p(\mu/y)=p_y(\mu) \qquad (1)$$

($p(\mu)$ — преобразуется в некоторую новую функцию $p_y(\mu)$)

При выполнении достаточно общих условий вместе с преобразованием функций имеет место преобразование соответствующих производных

$$\frac{dp(\mu)}{d\mu}\Rightarrow\frac{dp_y(\mu)}{d\mu}=\frac{1}{l(\mu)}\frac{dp(\mu)}{d\mu} \qquad (2)$$

Здесь $l(\mu)$ — некоторая локально задаваемая (калибровочная) функция, которая определяется последним равенством, которому удобно придать несколько иную форму:

$$\frac{dp(\mu)}{l(\mu)\cdot d\mu}=\frac{dp(\mu)}{d\varphi(\mu)}$$

Полагая $\tilde{\mu}=\varphi(\mu)$ можно написать $\mu=\varphi^{-1}(\tilde{\mu})$ где φ^{-1} — функция обратная к функции φ.

Тогда можно написать

$$p(\mu)=p(\varphi^{-1}(\tilde{\mu}))=\tilde{p}(\tilde{\mu})$$

$$\frac{d\tilde{p}(\tilde{\mu})}{d\tilde{\mu}}\Rightarrow\frac{d\tilde{p}_y(\tilde{\mu})}{d\tilde{\mu}}$$

Иначе говоря, исходное преобразование (1), (2) можно выразить как преобразование индуцированное преобразованием μ-пространства $\tilde{\mu}=\varphi(\mu)$ которое «деформирует» метрику исходного μ-пространства, преобразуя его в $\tilde{\mu}$-пространство. Отображение $\tilde{\mu}=\varphi(\mu)$ определяется довольно сложным образом силлогизмом Бейеса и не может быть здесь выписано явно. Важно, однако, отметить, что рассмотренные в предыдущих главах идеи в принципе могут быть изложены в терминах определенных преобразований над μ-пространством. Генератором группы этих преобразований, как ясно из сказанного, является соотношение силлогизма Бейеса.

Такой взгляд более тесно примыкает к языку современной физики, в котором фундаментальную роль играют теоретико-групповые методы.

Связанное, по сути, является указанием на некоторый язык, двойственный (сопряженный) тому, на котором велось все предыдущее изложение в книге. Подобная ситуация является довольно распространенной как в физике, так и в математике. Примерами могут служить различные представления уравнений квантовой механики, такие как Гейзенберговское представление, основанное на алгебре операторов и Шредингеровское представление, основанное на волновом уравнении [1]. Другим примером из физики могут служить теории близкодействия и дальнодействия в теории электрических и магнитных полей [2].

Примерами из математики могут служить сопряженные пространства, ковариантные и контравариантные объекты в теории тензоров [3], теория информации и теория вероятностей (подробнее см. [4]).

Отметим здесь еще, что ВМС сближает с современной физикой представление о решающей роли наблюдателя. Текст не может быть воспринят читателем без его активного вмешательства. Воспринимаемый текст всегда должен быть реинтерпретирован. Аналогично наблюдение квантовой реальности осуществления совместно с актом неконтролируемого вмешательства наблюдателя в эту реальность [5].

Литература

1. Ландау, Л. Д. и Лифшиц, Е. М. **Квантовая механика.**— М.: Гостехиздат, 1948.
2. Тамм И. Е. **Основы теории электричества.**— М.: Наука, 1966.
3. Гельфанд И. М. **Лекции по линейной алгебре.**— М.: Наука, 1971.
4. Кульбак С. **Теория информации и статистика.**— М.: Наука, 1967.
5. Ахундов А. В. **Вернер Гейзенберг и философия** в кн.: Вернер Гейзенберг. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989.

Приложение 3

Т. А. Перевозский

О едином понимании естественного языка и языка музыкальных текстов с позиций вероятностной модели смыслов

Вероятностная модель смыслов (ВМС) исходит из представления о континууме μ элементарных семантических элементов, над которыми задается весовая функция p (μ), которая формируется соответствующим текстом. Иначе говоря, воспринимаемому через текст смыслу отвечает всякий раз некоторая весовая функция p (μ).

Каково же значение отдельного элемента μ? Этот вопрос может быть пояснен аналогией, обращенной к музыке. Такое сопоставление тем более оправдано, что музыка в чистом виде представляет собой феномен сознания, ибо вне музыкального сознания нельзя говорить о музыке, но лишь только об акустике. Акустический феномен становится музыкальным лишь постольку, поскольку существует музыкальное сознание, ибо лишь в нем звук обретает музыкальный смысл.

Шкала смыслов μ может быть уподоблена шкале музыкальных звуков.

Отдельно взятый звук не составляет еще музыки и сам по себе музыкальным смыслом не обладает. На основе одного только звука нельзя построить музыку.

Для того, чтобы музыкальный смысл возник, необходимо чтобы наряду с данным звуком существовали бы и другие. Иначе говоря, каждый звук лишь в той мере несет с собой музыкальный смысл, в какой он выражает собой отношение к другим звукам музыкальной системы.

В основе феномена музыки лежит понятие «тяготения» (1), которое, собственно, и есть начало музыкального движения. Каждый звук музыкален лишь в той мере, в какой он имеет тяготение к другому звуку, или же сам является центром тяготения для других звуков (в последнем случае его называют «тоникой» (1)).

Система звуков вместе с системой взаимных тяготений, имеющей место между звуками, задает то, что называют в музыке л а д о м. Например, существует мажорный лад, минорный лад — основные в европейской музыкальной культуре. Внутри лада каждый звук функционален, т. е. обладает ладовой функцией, что и сообщает ему то, что называют музыкальным смыслом.

Именно через посредство возникающих тяготений в процессе музыкального построения реализуется музыкальное развитие, т. е. музыкальная семантика. Возникающие тяготения не являются, вообще говоря, для нашего музыкального сознания однозначными, и это обстоятельство создает собственно напряжение в развитии музыкального произведения (текста), его, если угодно, драматургию, в которой новые звуки появляются сквозь это напряжение, на фоне такого напряжения (усиливая или ослабляя его), реализуя одну из многих возможностей тяготения или лишь сужая поле таких тяготений.

Поле тяготений может быть выражено в виде некоторой функции над звуками, и появление новых звуковых элементов во времени (или даже паузы) создает новую музыкальную ситуацию, в которой прежняя функция тяготения (аналог функции распределения p (μ) в ВМС) преобразуется в новую (образуя новый «текст»).

Здесь появляющиеся новые звуки (аккорды, музыкальные элементы) играют роль «фильтров» в ВМС, под действием которых происходит преобразование музыкального контекста в нашем слуховом сознании.

Возникшее новое поле тяготений вызывает к проявлению новые звуки (музыкальные смыслы), и через это образуется продолжение музыкального смысла.

Таким образом, звук как акустический феномен обретает музыкальный смысл лишь благодаря существованию музыкального сознания, которое является носителем лада (ладовой, музыкальной организации звуков), благодаря чему в текущем звуке находят свое проявление другие звуки музыкальной системы, которые он «провоцирует» к появлению (проявлению) фактом своего звучания.

Лад, ладовая организация звуков как бы «встроена» в наше сознание подобно кантовской идее о пространстве и времени как априорных формах сознания*.

Музыкальная система (шкала) звуков, являясь структурой, встроенной в наше сознание, может рассматриваться как феномен, характеризующий само сознание. Подобно этому семантическая шкала в ВМС должна рассматриваться как

* Эта мысль перекликается с идущими от Платона представлениями, разделяемыми сейчас многими математиками, об изначальной заданности математических форм мышления.

нечто, характеризующее природу нашего сознания и находящую свое выражение в языке.

Сказанное позволяет сделать вывод о том, что развитие семантики в тексте языка может быть уподоблено появлению музыкальной семантики в звуках.

Элементы музыкальной речи, отдельные фрагменты музыкальной конструкции совместно создают новую музыкальную семантику, так что любой музыкальный эпизод составлен из отдельных, более мелких составляющих, музыкально самостоятельных единиц, что полностью аналогично тому, как строится речь в естественном языке.

Мы видим, что существование полной музыкальной системы звуков как таковой является необходимой предпосылкой для того, чтобы какой-либо отдельно взятый звук мог бы иметь музыкальный смысл, отличный от просто акустического звучания.

Подобно этому в ВМС существование семантического упорядоченного континуума μ является изначально необходимым, чтобы существовала весовая функция $p(\mu)$, задающая семантику текста. Такое сопоставление представляется тем более оправданным, что музыка почти во всех своих аспектах может быть уподоблена языку и являет собой как бы глубинную составляющую всякого естественного языка.

Бесспорно, вместе с тем, что с музыкой заведомо связано определенное состояние сознания. Именно поэтому кажется, что любое наше переживание может быть сопровождаемо соответствующим образом подобранной музыкой.

Нужно отметить то обстоятельство, что наш язык очень тесно связан с фонетической природой слова. Нашей речи свойственна интонация и притом в такой степени, что в зависимости от интонации смысл может меняться в самых широких пределах.

Пожалуй, именно благодаря фонетической, интонационной природе естественного языка наша речь обладает собственно эмоциональностью.

Письменный же язык таков, что, читая текст, мы неизменно должны проговаривать слова, т. е. воссоздавать мысленно их фонетический облик, подобно тому, как нотная запись — это письменный язык музыки.

Весьма вероятно, что музыка — это лишь усиленная форма выражения интонаций и их импульсов, которые глубоко заложены в нашем речевом поведении.

Особенность музыкального языка проявляется в том, что этот язык, в отличие от естественного языка, свободен от логических структур: он функционирует так же, как функционирует процесс предмышления в языке. (Предмышлением мы называем

процесс спонтанного появления фильтров, сообщающих новое развитие мысли.)

На примере музыки мы отчетливо видим функционирование глубинных (предлогических) уровней сознания в их чистом виде.

В заключение к сказанному приведем таблицу, иллюстрирующую характер обсуждаемой аналогии.

Вероятностная модель смыслов	**Развитие музыкальной формы**
1. Упорядоченная шкала смыслов μ	1. Упорядоченная система звуков музыкальной шкалы
2. Текст	2. Музыкальный текст
3. Весовая функция $p(\mu)$	3. Поле ладово-гармонических тяготений, задающее развитие музыкальной ситуации
4. Фильтр γ	4. Спонтанное появление эпизода по ходу развития музыкального действия играет роль фильтра по отношению к предыдущему контексту
5. Преобразование весовой функции: $p(\mu) \Rightarrow p(\mu/\gamma)$	5. Преобразование тонально-ладовой и ладово-гармонической функций музыкального контекста под влиянием вновь возникшего фильтра γ
6. Многомерность семантики	6. Многоголосие, гармония (одновременное звучание многих голосов) как проявление многомерности музыкальных текстов

* Ю. Н. Тюлин. **Учение о гармонии.** Москва: Музгиз, 1984, 220 с.

Литература*

Августин Блаженный. 1978. Исповедь Блаженного Августина, Епископа Илонского, 71–264. ***Богословские труды,*** вып. 19. М.: Московская Патриархия, 264 с.

Адамар, Ж. 1970. ***Исследование психологии процесса изобретения в области математики.*** М.: Советское радио, 152 с.

Аристотель. 1976. О душе, 371–448. ***Собрание сочинений в четырех томах,*** т. 1. М.: Мысль, 550 с.

Аристотель. 1978. Первая аналитика, 117–254. ***Сочинения в четырех томах,*** т. II. М.: Мысль, 687 с.

Бёкке, Р. М. 1915. ***Космическое сознание.*** Петроград: изд. «Новый человек», 375 с.

Бердяев, Н. 1969. ***Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы.*** Париж, Imca-Press, 270 с.

Беспалько, И. Г. 1978. О некоторых аспектах теории установки и проблемы бессознательного, 56–61. ***Бессознательное,*** т. 3. Тбилиси: Мецниереба, 797 с.

———. ***Бессознательное.*** 1978. Тбилиси: Мецниереба; т. 1, 786 с.; т. 2, 686 с.; т. 3, 797 с.; т. 4 (1985), 462 с.

Богомолов, А. С. 1963. Неореализм и спекулятивная философия (А. Н. Уайтхед, с. 252–292). ***Современный объективный идеализм. Критические очерки.*** М.: Изд. социально-экономической литературы, 477 с.

Брагина, Н. Н. и **Доброхотова, Т. А.** 1981. ***Функциональные асимметрии человека.*** М.: Медицина, 288 с.

Бурбаки, Н. 1963. ***Очерки по истории математики.*** М.: ИЛ, 292 с.

———. ***Буржуазная философская антропология XX века*** (ред. Б. Т. Григорьян). 1986. М.: Наука, 295 с.

Вдовина, И. С. 1981. ***Эстетика французского персонализма.*** М.: Искусство, 189 с.

Вейль, Г. 1979. Гравитация и электричество, 513—528. ***Альберт Эйнштейн и теория гравитации.*** М.: Мир, 592 с.

Велихов, Е. П., Зинченко, В. П. и **Лекторский, В. А.** 1988. Сознание: опыт междисциплинарного подхода. ***Вопросы философии,*** 11,3—30.

Вернадский, В. И. 1977. ***Размышления натуралиста.*** Научная мысль как планетарное явление. Книга вторая. М.: Наука, 191 с.

Визгин, В. П. 1985. ***Единые теории поля в первой трети XX века.*** М.: Наука, 303 с.

Витгенштейн, Л. 1958. ***Логико-философский трактат.*** М.: ИЛ, 134 с.

Габитова, Р. М. 1972. ***Человек и общество в немецком экзистенциализме.*** М.: Наука, 222 с.

Габитова, Р. М. 1978. ***Философия немецкого романтизма.*** М.: Наука, 288 с.

Гадамер, Х.-Г. 1988. ***Истина и метод.*** М.: Прогресс, 700 с.

Гегель, Г. В. Ф. 1977а. ***Философия религии*** (в двух томах), т. 2. М.: Мысль, 573 с.

Гегель, Г. В. Ф. 1977б. Философия духа. ***Энциклопедия философских наук,*** т. 3. М.: Мысль, 471 с.

———. ***Герменевтика: история и современность*** (критические очерки). 1985. М.: Мысль, 302 с.

Голосовкер, Я. Э. 1987. **Логика мифа.** М.: Наука, 218 с.

* *Библиография составлена по принципу зарубежных изданий автора.*

Грюнбаум, А. 1969. ***Философские проблемы пространства и времени*** (пер. с английского). М.: Прогресс, 590 с.

Гусев, С. С. и **Тульчинский, Г. Л.** 1985. ***Проблема понимания в философии.*** М.: Политиздат, 191 с.

Гуссерль, Э. 1986. Кризис европейского человечества и философия. ***Воросы философии,*** № 3, 101—116.

Декарт, Р. 1950а. Рассуждение о методе, 259—317. ***Избранные произведения*** (ред. В. В. Соколова). М.: Госполитиздат, 710 с.

Декарт, Р. 1950б. Начала философии, 426–544. ***Избранные произведения*** (ред. В. В. Соколова). М.: Госполитиздат, 710 с.

Джемс, В. 1910. ***Многообразие религиозного опыта.*** М.: Типография Мамонтова (издание журнала «Русская мысль»), 518 с.

Достоевский, Ф. М. 1976. Братья Карамазовы. ***Полное собрание сочинений в тридцати томах,*** т. 15. Л.: Наука, 624 с.

Достоевский, Ф. М. 1983. Сон смешного человека. Фантастическая повесть, 104–119. ***Полное собрание сочинений в тридцати томах,*** т. 25, Дневник писателя за 1899 г. Л.: Наука, 470 с.

Ильин, И. П. 1983. Теория знака Ж. Дерриды и ее воздействие на современную критику США и Западной Европы, 108—125. ***Семиотика. Коммуникация. Стиль.*** М.: ИНИОН АН СССР, 204 с.

Казютинский, В. В. и **Балашов, Ю. В.** 1989. Антропный принцип: история и современность. ***Природа,*** 1, 23—32.

Кант, И. 1964. Критика чистого разума. ***Сочинения. В 6 томах,*** т. 3. М.: Мысль, 799 с.

Кант, И. 1966. Критика способности суждения. ***Сочинения. В 6 томах,*** т. 5. М.: Мысль, 564 с.

Караулов, Ю. К. 1976. ***Общая и русская идеография.*** М.: Наука, 355 с.

Козлова, М. С. 1972. ***Философия и язык*** (Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в.). М.: Мысль, 254 с.

Котляр, Б. И. 1986. ***Пластичность нервной системы.*** М.: Изд. МГУ, 240 с.

Кун, Т. 1977. ***Структура научных революций*** (2-е изд.). М.: Прогресс, 300 с.

Лейбниц, Г. В. 1983. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. ***Сочинения в четырех томах,*** т. 2. М.: Мысль, 686 с.

Локк, Д. 1985. Опыт о человеческом разумении, 77–622. ***Сочинения в трех томах,*** т. 1. М.: Мысль. 622 с.

Лосев, А. Ф. 1964. Мера, 389–394. ***Философская энциклопедия,*** т. 3. М.: Изд. Советская энциклопедия, 584 с.

Лосев, А. Ф. 1967а. Плотин, 275–278. ***Философская энциклопедия,*** т. 4. М.: Изд. Советская энциклопедия, 591 с.

Лосев, А. Ф. 1967б. Неоплатонизм, ***Философская энциклопедия,*** т. 4. М.: Изд. Советская энциклопедия, 591 с.

Лосев, А. Ф. 1969. ***История античной эстетики,*** том II. Софисты, Сократ, Платон. М.: Искусство, 714 с.

Манн, Т. 1960. Доктор Фаустус. ***Собрание сочинений,*** т. 5. М.: Художественная литература, 694 с.

Марголис, Дж. 1986. ***Личность и сознание.*** Перспективы нередуктивного материализма. М.: Прогресс, 420 с.

Маркс, К. 1955. Тезисы о Фейербахе, 1—4, К. Маркс и Ф. Энгельс. ***Сочинения,*** 2-е изд., т. 3. М.: Госполитиздат, 629 с.

Маркс, К. и Энгельс, Ф. 1955. Немецкая идеология, 7—544. К. Маркс и Ф. Энгельс. ***Сочинения,*** 2-е изд., т. 3. М.: Госполитиздат, 629 с.

———. ***Математическая энциклопедия,*** т. I—1977, 1151 с.; т. II—1979, 1103 с.; т. III–1982, 1183 с.; т. IV—1984, 1215 с.; т. V—1985, 1248 с. М.: Советская энциклопедия.

———. ***Махабхарата.*** II. 1960. Бхагавадгита. Ашхабад: Издательство Академии наук Туркменской ССР, 401 с.

Медников, Б. С. 1980. Геном как целое, 98—103. ***Уровни организации биологических систем.*** М.: Наука, 104 с.
Метерлинк, М. 1914. ***Смерть.*** С.-Петербург: Типография Корнфельда, 163 с.
Мотрошилова, Н. В. 1968. ***Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа, 128 с.***
Налимов, В. В. 1960. ***Применение математической статистики при анализе вещества.*** М.: Физматгиз, 430 с. На английском языке: Nalimov, V. V. 1963. ***The Application of Mathematical Statistics to Chemical Analysis.*** London: Pergamon Press (in USA distributed dy Addison-Wesley), 294 p.
Налимов, В. В. 1971. ***Теория эксперимента.*** М.: Наука, 207 с. На немецком яз.: Nalimov, V. V. 1975, ***Theorie des Experiments.*** Berlin VEB Deutscher Landwirtschaftsverlag, 159 S.
Налимов, В. В. 1978. ***Непрерывность против дискретности в языке и мышлении.*** Тбилиси: изд. Тбилисского университета, 84 с.
Налимов, В. В. 1979. ***Вероятностная модель языка.*** М.: Наука, 303 с., 2-е расширенное издание (1-е изд. - 1974 г.). На польском языке: Nalimow, W. W. 1976. ***Probabilistyczny model jezyka.*** Warszawa: Panstwowe Wydaynictwo Naukowe, 336 p. На английском языке: Nalimov, V. V. 1981. ***In the Labyrinths of Language***: A Mathamatician's Journey. Philadelphia, Pa.: ISI-Press, 246 p.
Налимов В. В. 1981. О возможности метафорического использования математических представлений в психологии. ***Психологический журнал,*** 3, 39 -47.
Налимов, В. В. 1986а. Природа смыслов в вероятностно ориентированной философии, 154—180. ***Язык. Наука. Философия*** (ред. Р. И. Павиленис). Вильнюс: Институт философии, социологии и права Лит. СССР, 292 с.
Налимов, В. В. 1986б. Вероятностный подход к описанию явлений, происходящих на глубинных уровнях сознания, 98—121. ***Труды семинара, посвященного 75-летию со дня рождения Д. И. Блохинцева.*** Дубна: Объединенный институт ядерных исследований, 211 с.
Налимов, В. В. и **Голикова, Т. И.** 1976. ***Логические основания планирования эксперимента.*** М.: Металлургия, 128 с.; 2-е переработанное и расширенное издание - 1981, 151 с.
Налимов, В. В. и **Дрогалина, Ж. А.** 1978. Семантика ритма: ритм как непосредственное вхождение в континуальный поток образов, 292—298. ***Бессознательное,*** т. III. Тбилиси: Мецниереба, 797 с.
Налимов, В. В. и **Дрогалина, Ж. А.** 1984. Вероятностная модель бессознательного. Бессознательное как проявление семантической вселенной. ***Психологический журнал,*** 5; 6, 111—122.
Налимов, В. В. и **Дрогалина, Ж. А.** 1985. Как возможно построение модели бессознательного, 185—198 ***Бессознательное,*** т. IV. Тбилиси: Мецниереба, 462 с. На французском языке: Nalimov, V. & Drogalina, Zh. 1989. Comment Peut-On Construire Un Modèle De L'Inconscient? p. 173 -189. ***L'Inconscient. La Discussion Continue.*** M.: Progress, 374 p.
Налимов, В. В., Кузнецов, О. А. и **Дрогалина, Ж. А.** 1978. Видуализация семантических полей вербального текста в групповой «медитации», с. 70—709.
Бессознательное, т. III Тбилиси: Мецниереба, 797 с.
Налимов, В. В. и **Мульченко, З. М.** 1969. ***Наукометрия.*** Изучение развития науки как информационного процесса. М.: Наука, 192 с. На польском языке: Nalimow, W. W. & Mulczenko, Z. M. 1971. ***Naukometria.*** Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, 170 p. На вернгерском языке: Nalimov, V. V. & Mulcszenko, Z. M. 1980. ***Tudomanymetria.*** Budapest: Akadémiai Kiado, 271 p. На английском языке микропленка: Nalimov, V. V. & Mulczenko, Z. M. 1971. ***Measurement of Science. Study of the Development of Science as Information Process.*** Washington, D. C., Translation Division, Foreign Technology Division, United States Air Force System Comand, 13 October, 196 p.

Налимов, В. В. и **Чернова, Н. А.** 1965. ***Статистические методы планирования экстремальных экспериментов.*** М.: Наука, 340 с. На польском языке: Nalimow, W. W. & Czernowa, N. A. 1967. ***Statystyczne Metody Planowania,*** Wydaynictwo Naukowo-Techniczne, 412 p. На английском текст на микропленке: Nalimov, V. V. & Chernova, N. A. AD 673747 ***Statistical Methods for Design of Extremal Experiments,*** Foreign Technology Div., Wright, Patterson AFB OH10, FTD, MT 23 660—67, 419B, 9 Jan. 68, USA.
Налимов, В. П. 1923. Труд как фактор, организующий человеческую природу, ***Красный педфак.*** Научно-педагогический журнал 2-го Московского государственного университета, 1, 17—20.
Николай Кузанский. 1980. О Видении Бога, 33—94. ***Сочинения в двух томах,*** т. 2. М.: Мысль, 470 с.
Ницше, Ф. 1910. ***Воля к власти.*** Опыт переоценки всех ценностей (т. 9 Полного собрания сочинений). М.: Московское книгоиздательство, 362 с. Том содержит: книга первая - Европейский нигилизм; книга вторая — Критика прежних высших ценностей; книга третья - Принцип новой оценки: (1) Воля к власти как познание, (2) Воля к власти в природе.
Павилёнис, Р. И. 1983. ***Проблема смысла.*** Современный логико-философский анализ языка. М.: Мысль, 286 с.
Платон. 1968. Кратил, 413—491. ***Сочинения в трех томах,*** т. 1. М.: Мысль, 622 с.
Платон. 1970а. Парменид, 401 477. ***Сочинения в трех томах,*** т. 2. М.: Мысль, 610 с.
Платон. 1970б. Пир, 95—156. ***Сочинения в трех томах,*** т. 2. М.: Мысль, 610 с.
Платон. 1970в. Федон, 13—94. ***Сочинения в трех томах,*** т. 2. М.: Мысль, 610 с.
Платон. 1971а. Государство, 89—454. ***Сочинения в трех томах,*** т. 3, часть I. М.: Мысль, 686 с.
Платон. 1971б. Филеб, 11—88. ***Сочинения в трех томах,*** т. 3, часть I. М.: Мысль, 686 с.
Платон. 1972а. Послезаконие, 479—503. ***Сочинения в трех томах,*** т. 3, часть II. М.: Мысль, 678 с.
Платон. 1972б. Письма, 505—567. ***Сочинения в трех томах,*** т. 3, часть II. М.: Мысль, 678 с.
Полани, М. 1985. ***Личностное знание.*** М.: Прогресс, 344 с.
Прангишвили, А. С., Шерозия, А. Е., Бассин, Ф. В. 1978. Роль бессознательного в структуре деятельности как центральная проблема его психологической теории (Вступительная статья от редакции), 337—350, ***Бессознательное,*** т. III. Тбилиси: Мецниереба, 797 с.
Прибрам, К. 1975. ***Языки мозга.*** Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии. М.: Прогресс, 464 с.
———. ***Проблема человека в западной философии.*** 1988. Сборник переводов с английского, немецкого, французского (Составитель — П. С. Гуревич, редактор — Ю. Н. Попов). М.: Прогресс, 552 с.
Равич-Щербо, И. В. 1982. Исследование природы индивидуальных различий методом близнецов, 101—121. ***Психология индивидуальных различий*** (под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и В. Я. Романова). М.: МГУ, 319 с.
Редже, Т. 1985. ***Этюды о вселенной.*** Перевод с итальянского. М.: Мир, 189 с.
Розенталь, И. Л. 1987. ***Геометрия, динамика, Вселенная.*** М.: Наука, 144 с.
Руткевич, А. М. 1985. ***От Фрейда к Хайдеггеру.*** Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Изд. политической литературы, 175 с.
Руткевич, А. М. 1988. Хайдеггер и нацизм. ***Вопросы философии,*** 11, 157 -166.
Спиноза, Б. 1957. Этика, 359 -618. ***Избранные произведения в двух томах,*** т. I. М.: Госполитиздат, 631 с.
Тейяр де Шарден, П. 1987. ***Феномен человека.*** Преджизнь, жизнь, мысль, сверхжизнь. М.: Наука, 240 с.
Топоров, В. Н. 1960. Дхаммапада и буддийская литература, 5—55. ***Дхаммапада*** (пер. с пали В. Н. Топорова). М.: ИВЛ, 159 с.

Топоров, В. Н. 1983. Пространство и текст, 227—285. ***Текст: семантика и структура.*** М.: Наука, 302 с.
Трофимова, М. К. 1979. ***Историко-философские вопросы гностицизма*** (Наг-Хаммади, 11, сочинения 2, 3, 6, 7). М.: Наука, 216 с.
Тульчинский, Г. Л. 1985. В каком смысле возможна теория смысла (постановка вопроса), 108—127. ***Философские основания научной теории.*** Новосибирск: Наука, 288 с.
Утияма, Р. 1986. ***К чему пришла физика. От теории относительности к теории калибровочных полей.*** Перевод с японского. М.: Знание, 221 с.
Федоров, Н. Ф. 1982. ***Сочинения.*** М.: Мысль, 711 с.
Филиппов, Л. И. 1977. ***Философская антропология Жан-Поля Сартра.*** М.: Наука. 284 с.
Флоренский, П. В. 1914. ***Столп и утверждение истины.*** Опыт православной феодиции в двенадцати письмах. М.: Путь, 814 с.
Фреге, Г. 1977. Смысл. и денотат, 181—210. ***Семиотика и информатика,*** вып. 8-й. М.: ВИНИТИ, 216 с. Впервые работа была опубликована в Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1892, № 100, S. 25—50, под названием «Über Sinn und Bedeutung».
Френкл, Г. 1959. ***Злоключения идей.*** Критика философии Уайтхеда (пер. с английского Л. С. Савельева). М.: ИЛ, 103 с.
Хесин, Р. Б. 1981. Некоторые неканонические механизмы наследования. ***Генетика,*** 17, 7, 1159—1171.
Хесин, Р. Б. 1984. ***Непостоянство генома.*** М.: Наука, 472 с.
Цехмистро, И. З. 1981. ***Поиски квантовой концепции физических оснований сознания.*** Харьков: Вища школа, ХГУ, 176 с.
Шерток, Л. 1982. Непознанное в психике человека (пер. с французского под общей ред. Ф. В. Бассина). М.: Прогресс, 310 с.
Шмальгаузен, И. И. 1982. Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии, 12—228. ***Избранные труды.*** М.: Наука, 383 с.
Энгельс, Ф. 1961а. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, 269—317. К. Маркс и Ф. Энгельс. ***Сочинения,*** 2-е изд., т. 21. М.: Госполитиздат, 745 с.
Энгельс, Ф. 1961б. Диалектика природы, 343 626. К. Маркс и Ф. Энгельс. ***Сочинения,*** 2-е изд., т. 20. М.: Госполитиздат, 824 с.
———. ***Энциклопедический словарь.*** 1902. СПб.: Брокгауз и Эфрон, т. 35, 960 с.
Юм, Д. 1965. Трактат о человеческой природе. ***Сочинения в 2-х томах,*** т. I. М.: Мысль, 847 с.

* * *

Abe, Masao. 1982a. Emptiness Is Suchness, 203—207, in: ***The Buddha Eye.*** An Anthology of the Kyoto School (ed. by F. Franck). New York: Grossroad, 235 p.
Abe, Masao. 1982b. God, Emptiness, and the True Self, 61—75, in: ***The Buddha Eye.*** An Anthology of the Kyoto School (ed. by F. Franck). New York: Grossroad, 235 p.
Abe, Masao. 1985a. Transformation in Buddhism, 1 30, in ***Lecture delivered at the Buddhist-Christian Theological Encounter of Vancouver School of Theology,*** March 22—25 (private comm.).
Abe, Masao. 1985b. ***Zen and Western Thought*** (ed. by W. R. La Fleur). London: MacMillan, 308 p.
Åkerberg, H. 1982. The Unio Mystica of Teresa of Avila — Two Classical Presentations in the Light of Psychology, 275—306, in: ***Religious Ecstasy*** (ed. by N. G. Holm). Stockholm: Almguist & Wiksell International, 306 p.
Atkins, G. D. 1981. The Sign as a Structure of Difference: Derridian Deconstruction and Some of Its Implications, 133—147, in: R. T. D. George (ed). ***Semiotic Themes.*** Lawrence: University of Kansas Publications, 277 p.

Barrow, J. and **Tipler, F.** 1986. ***The Anthropic Cosmological Principle.*** Oxford: Oxford Univer. Press, 706 p.
Bateson, G. 1979. ***Mind and Nature. A Necessary Unity.*** London: Wildwood House, 238 p.
Baynes K., Bohman, J. and **McCarthy, T.** (eds.). 1987. ***After Philosophy. End or Transformation?*** Cambridge, Mass.: The MIT Press, 488 p.
Beahrs, J. O. 1982. ***Unity and Multiplicity: Multilevel Consciousness of Self in Hypnosis, Psychiatric Disorder and Mental Health.*** New York: Brunner/Masel, 238 p.
Bettelheim, B. 1983. ***Freud, and Man's Soul.*** New York: Knopf, 112 p.
Blofeld, J. 1970. ***The Tantric Mysticism of Tibet.*** New York: Dutton, 257 p.
Bohm, D. 1980. ***Wholeness and the Implicate Order.*** London: Routledge and Kegan Paul, 224 p.
Bohm, D. 1986. A New Theory of the Relationship of Mind and Body. ***The Journal of the American Society for Psychical Research,*** 80, 2, 113 135.
Bohm, D. 1987. ***Unfolding Meaning.*** A Weekend of Dialogue with David Bohm. London/New York: Ark Paperbacks, 177 p.
Box, G. E. P. and **Tiao, G. C.** 1973. ***Bayesian Inference in Statistical Analysis,*** reading, Mass. etc.: Addison-Wesley, 588 p.
Brown, D. P. and **Engler, J.** 1980. The Stages of Mindfulness Meditation: A Validation Study. ***The Journal of Transpersonal Psychology,*** 12, 2, 143—192.
Budge, E. A. W. 1967. ***The Egyptian Book of the Dead (The Papirus of Ani).*** Egyptian Text, Transliteration and Translation. New York: Dover Publications, 377 p. + clii
Bunge, M. 1980. ***The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach.*** Oxford, etc.: Pergamon Press, 250 p.
Capra, F. 1975 ***The Tao of Physics.*** Boulder, Colorado: Shambhala, 330p.
Capra, F. 1983. ***The Turning Point. Science, Society and The Rising Culture.*** New York-London: Bantam Books, 464 p.
Capra, F. 1984. A private letter to the present author.
Castaneda, C. 1974. ***Tales of Power.*** New York: Simon and Schuster, 287 p.
Churchland, P. M. 1984. ***Matter and Consciousness. A. Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind.*** London: A Bradford Book, 164 p.
Collins, S. 1982. ***Selfless Persons.*** Imagery and Thought in Theravāda Buddhism. Cambridge: Cambridge University Press, 323 p.
Conze, E. 1958. ***Buddhist Wisdom Books.*** London: Allen & Unwin, 110 p.
Cooper, J. C. 1978. ***An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Simbolism.*** London: Thames & Hudson, 207 p.
Delaney, G. 1979. ***Living your Dreams.*** San Francisco: Harper & Row, 232 p.
Derrida, J. 1976. ***Of Grammatology*** (transl. by G. Ch. Spivak). Baltimore-London: Johns Hopkins Univ. Press, 354 p.
Dionysius the Areopagite. 1983. ***The Divine Names and the Mustical Theology*** (translated by C. E. Rolt). London: SPCK, 223 p.
Domenach, J.-M. 1967. ***Le Retour du Tragigue.*** Paris: Ed. du Seuil, 304 p.
Eckartsberg, R. von. 1981. Maps of the Mind: The Cartography of Consciousness, 21—93, in: ***The Metaphors of Consciousness*** (ed. by R. S. Valle & R. von Eckartsberg). New York-London: Plenum Press, 521 p.
———. ***Existentialism from Dostoevsky to Sartre.*** 1956 (edited with an Introduction, Prefaces and new translation by W. Kaufmann). New York: Meridian Books, 319 p.
Fittipaldi, S. E. 1981. Human Consciousness and the Christian Mystic Teresa of Avila, 325 –335, in: ***The Metaphors of Consciousness*** (ed. by R. S. Valle & R. von Eckartsberg). New York-London: Plenum Press, 521 p.
Flanagan, O. J., Jr. 1984. ***The Science of the Mind.*** Cambridge, Mass.: A Bradford Book, 336 p.

Frank, J. D. 1987. Psychotherapy, Retoric, and Hermeneutics: Implications for Practice and Research. ***Psychotherapy, 24, 3, 293—301.***

Frankl, V. 1963. ***Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy.*** New York: Washington Square Press, 224 p.

Gabbard, G. O. and **Twemlow, S. W.** 1984. ***With the Eyes of the Mind.*** An Empirical Analysis of Out-of-Body State. New York: Praeger, 272 p.

Gadamer, H.-G. 1975. ***Truth and Method.*** New York: A Continuum book: The Seabury Press, 550 p.

Gadamer, H.-G. 1977. ***Philosophical Hermeneutics*** (translated and edited dy D. E. Linge). Berkeley: University of California Press, 243 p.

Gardner, H. 1983. ***Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligence.*** London: Heinemann, 438 p.

Garfield, E. 1980. Negative Science and the Outlook for the Flying Machines, 155—166, in: E. Garfield. ***Essays of an Information Scientist.*** Philadelphia, Pa.: ISI-Press, v. 3, 892 p.

Garfield, E. 1986. The Metaphor-Science Connection. ***Current Contents,*** 8, 42 (20 October), 3—10.

Gazzaniga, M. S. and **LeDoux, J. E.** 1978. ***The Integrated Mind.*** New York-London: Plenum Press, 168 p.

Gilson, E. 1931. ***Introduction a l'etude de Saint Augustin.*** Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 352 p.

Gilson, E. 1969. ***Linguistigue et Philosophie: Essai sur les constantes philosophiques du langage.*** Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 311 p.

Globus, G and **Franklin, S.** 1980. Prospects for the Scientific Observer of Perceptual Consciousness, 465—481, in: ***The Psychology of Consciousness*** (ed. by J. M. Davidson & R. J. Davidson). New York, etc.: Plenum Press, 489 p.

Gold, C. and **Gold, E.** 1978. ***Beyond Sex.*** Nevada City, Ca.: Inst. for the Development of the Harmonious Human Being, 184 p.

Govinda Lama Anagarika. 1984. ***Creatve Meditation and Multi-Dimensional Consciousness.*** Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House, 294 p.

Graham, A. C. 1985. ***Reason and Spontaneity.*** A New Solution to the Problem of Fact and Value. London: Curzon Press, 236 p.

Griffin, D. R. 1985. Bohm and Whitehead on Wholeness, Freedom, Causality, and Time. ***Zygon,*** Journal of Religion and Science, 20, 2, 165—191.

Grof, S. 1976. ***Realms of the Human Unconscious: Observation from LSD Research.*** New Yorkı Viking Press, 257 p.

Grof, S. 1980a. ***LSD-Psychotherapy.*** Pomona, California: Hunter House, 352 p.

Crof, S. 1980b. Realms of the Human Unconscious: Observation from LSD Research, 87—99, in: ***Beyond Ego. Transpersonal Dimensions in Psychology*** (ed. by R. N. Walsh and F. Vaughan), Los Angeles: Tarcher, 272 p.

Grof, S. 1984. ***Psychologie Transpersonnelle.*** Monaco: Rocher, 314 p.

Grof, S. 1985. ***Beyond the Brian. Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy.*** Albany: State University of New York Press, 466 p.

Grosso, M. 1976. Some Varieties of Out-of-Body Experience. ***The Journal of the American Society for Psychical Research,*** 70, 2, 179—193.

Hamilton, J. 1979. The Doppelgänger Effect in the Relationship Between Joseph Conrad and Bertran Russell. ***International Review of Psycho-Analysis,*** 6, 2, 175 -181.

Hanna, T. 1970. ***Bodies in Revolt. The Evolution-Revolution of 20-th Century Man toward The Somatic Culture of 21-st Century.*** New York: Holt, Rinehart & Winston, 308 p.

Harth, E. 1982. ***Windows on the Mind.*** Reflection on the Physical Basis of Consciousness. Brighton, Sussex: Harvester Press, 285 p.

Heelas, P. 1983. Anthropological Perspectives on Violence: Universals and Particulars. ***Zygon,*** Journal of Religion & Science, 18, 4, 375 -404.

Heidegger, M. 1947. ***Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus».*** Berlin: Francke, 119 S.

Heidegger, M. 1972. ***On Time and Being.*** New York: Harper & Row, 84 p.

Heidegger, M. 1983. ***Being and Time*** (transl. by J. MacQuarrie and E. Robinson). Great Britain: Basil Blackwell, 589 p.

Hennecke, E. 1963. ***New Testament Apocrypha,*** v. I, ***Gospels and Related Writings*** (ed. dy W. Schneemelcher, Englich Translation edited by R. Mcl. Wilson). London: Lutterworth Press, 531 p.

Hofstadter, D. R. & Dennett, D. C. 1981. ***The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul.*** New York: Basic Books, 501 p.

Holland, J. G. 1981. Radical Behaviorism and Consciousness, 97—106, in: ***The Metaphors of Consciousness*** (ed. by R. S. Valle & R. von Eckartsberg). New York-London: Plenum Press, 521 p.

Holm, N. G. (Ed.) 1982. ***Religious Ecstasy.*** Stockholm: Almquist & Wiksell International, 306 p.

Jäger, W. 1987. ***The Way to Contemplation. Encountering God Today.*** New York/Mahwah: Paulist Press, 144 p.

Jahn, R. G. & Dunne, B. J. 1984. ***On the Quantum Mechanics of Consciousness with Application to Anomalous Phenomena.*** With Appendix B: ***Collected Thoughts on the Role of Consciousness in the Physical Representation of Reality.*** Published by Princeton Engineering Anomalies Research Laboratory Princeton University. Princeton, N. J. 08544, 146+86 p.; ***Foundation of Physics,*** 1986, 16, 8, 721—772.

Jaspers, K. 1949. ***Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.*** Zürich: Artemis-Verlag, 360 S.

Jaspers, K. 1972. ***Philosophy of Existence*** (translated and with an Introduction by R. F. Grabau). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 99 p.

Jeans, J. 1948. ***The Mysterious Universe.*** New York: Macmillan, 192 p.

Jonas, H. 1958. ***The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and The Beginnings of Christianity.*** Beacon Hill, Boston: Beacon Press, 302 p.

Jones, R. S. 1983. ***Physics as Metaphor.*** New York: New American Library, 254 p.

Joslyn, M. 1975. Figure/Ground: Gestalt/Zen, 229—246, in: J. O. Stevens (ed.) ***gestalt is.*** Moab, Utah: Real People Press, 274 p.

Jung, C. G. 1958. ***The Undiscovered Self.*** New York: Mentor Book from New American Library, 125 p.

Jung, C. G. 1963. ***Memories, Dreams, Reflections.*** New York: Vintage Books, 430 p.

Kenna, T., Mc. 1988. Hallucinogenic Muchrooms and Evolution. ***ReVision,*** The Journal of Consciousness and Change*, 10, 4, 51—57.

Kluft, R. P. 1984. An Introduction to Multiple Personality Disorder. ***Psychiatric Annals,*** 14, 1, 19—24.

Köhler, J. 1983. ***Die Grenze von Sinn. Zur strukturalen Neubestimmung des Verhältnisses Mensch-Nature.*** Freiburg-München: Albert, 272 p.

Konner, M. 1982. ***The Tangled Wing. Biological Constraints of the Human Spirit.*** New York: Holt, Rinehart & Winston, 543 p.

Lassalle, Hugo M. Enomiya. 1988. ***Zen-Erleuchtungsweg und christliche Mystik,*** Kongress «Geist-Natur», Hannover, 21—28 May, 1988, 1 +20 p. (препринт, будет опубликован в трудах Конгресса.

Legrand, G. 1983. ***Dictionnaire de Philosophie.*** Paris-Bruxelles-Monreal: Bordas, 271 p.

Levin, D. M. 1981. Approaches to Psychotherapy. Freud, Jung and Tibetian Buddhism, 243—274, in: ***The Metaphors of Consciousness*** (ed. by R. S. Valle & R. von Eckartsberg). New York-London: Plenum Press, 521 p.

* Этот номер журнала целиком посвящен теме **Psychodelics Rivisited.**

Lilly, J. C. 1972. ***The Center of the Cyclone.*** *An Autobiography of Inner Space. New York: Bantam Boorks, 236 p.*

Lilly, J. C. 1981. The Mind Contained in the Brain. A cybernetic Belief System, 169—178, in: ***The Metaphors of Consciousness*** (ed. by R. S. Valle & R. von Eckartsberg). New York-London: Plenum Press, 521 p.

MacLean, P. D. 1983. Brain Roots of the Will-to-Power. ***Zygon*** Journal of Religion and Science, 18, 4, 359 –374.

Maslow, A. H. 1968. ***Toward a Psychology of Being.*** New York: D. van Nostrand Company, 340 p.

Maslow, A. H. 1971. ***The Farther Reaches of Human Nature.*** New York: The Viking Press, 423 p.

Maslow, A. H. 1981. ***Religions, Values, and Peak-Experience.*** New York: Penguin Books, 123 p.

McEvoy, J. 1982. ***The Philosophy of Robert Grosseteste.*** Oxford: Clarendon Press, 560 p.

Mercier, A. 1983. Physics and Philosophy, 671—682, in: A. van der Merwe (ed.). ***Old and New Questions in Physics, Cosmology, Philosophy, and Theoretical Biology.*** Essays in Honor of W. Jourgrau. New York: Plenum Press, 920 p.

Merleau-Ponty, M. 1962. ***Phenomenology of Perception.*** London: Routledge & Kegan Paul, XXI + 466 p.

Michie, D. 1985. Current Developments in Artificial Intelligence and Expert Systems. ***Zygon,*** Journal of Religion and Science, 20, 4, 375—389.

Morris, R. 1987 ***The Nature of Reality,*** New York etc.: McGrowHill, 249 p.

Moss, D. M. 1981. Phenomenology and Neuropsychology. Two Approaches to Consciousness, 153—166, in: ***The Metaphors of Consciousness*** (ed. by R. S. Valle & R. von Eckartsberg), New York-London: Plenum Press, 520 p.

Moss, D. and Keen, E. 1981. The Nature of Consciousness, The Existential-Phenomenological Approach, 107—120, in: ***The Metaphors of Consciousness*** (ed by R. S. Valle & R. von Eckartsberg). New York-London: Plenum Press, 521 p.

Murphy, M. and White, R. A. 1978. ***The Psychic Side of Sport.*** Reading, Mass.: Addison-Wesley, 227 p.

Nalimov, V. V. 1981. ***Faces of Science.*** Philadelphia, Pa.: ISI-Press, 297 p.

Nalimov, V. V. 1982. ***Realms of the Unconscious: The Enchanted Frontier.*** Philadelphia, Pa.: ISI-Press, 320 p.

Nalimov, V. V. 1985, ***Space, Time, and Life. The Probabilistic Pathways of Evolution.*** Philadelphia, Pa.: ISI-Press, 110 p. (реферат этой книги см.: /Nalimov, 1988/).

Nalimov, V. V. 1988. Geometrization of Fundamental Biological Concepts, 27—33, ***Lectures in Theoretical Biology*** (ed.: K. Kull and T. Tivel), Tallinn: Valgus, 180 p.

Nalimov, V. V. and **Barinova, Z. B.** 1974. Sketches of the History of Cybernetics. Predecessors of Cybernetics in Ancient India. ***Darshana International.*** An International Quarterly of Philosophy, Psychology, Psychical Research, Religion, Mysticism and Sociology, Maradabad (India), 14, April 2, 35—72.

Needleman, J. 1980. ***Lost Christianity. A. Journey of Rediscovery.*** San Francisco: Harper & Row, 228 p.

Nelson, R. D., Dunne, B. J. and Jahn, N. J. 1988. ***Operator Related Anomalies in Random Mechanical Cascade Experiment,*** Technical Note PEAR 88001, Princeton N. J.: Published dy Princeton Engineering Research Laboratory, Princeton University, Princeton N. Y. 08544, 39+*8* p.

Nielsen, H. B. 1983. Field Theories Without Fundamental Gauge Symmetrics. ***Philosophical Transactions of the Royal Society oof London,*** A, 310 N 1512, 261 271.

Nietzsche, F. ***The Will to Power*** (translation by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, ed. with Commentary dy W. Kaufmann). New York: Vintage Books, 575 p.

Pailin, D. 1973. Authenticity in Interpretation of Christianity, 127—159, in.: M. Pye and R. Morgan (eds.). ***The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity,*** The Hague-Paris: Mouton, 202 p.

Pena, de la, A. M. 1983. ***The Psychobiology of Cancer. Automatization and Boredom in Health and Disease.*** New York: Praeger, 233 p.

Penfield, W. 1975. ***The Mystery of the Mind.*** Princeton, N. J.: Princeton University Press, 123 p.

Perls, F. S. 1975. Gestalt Therapy and Human Potentiality, 1—7, in: **gestalt is** (ed. by J. O. Stevens). Moad, Utah: Real People Press, 274 p.

Perls, F. Hefferline, R. and Goodman, P. 1977. ***Gestalt Therapy. Excitement and Growth in the Human Personality*** New York: Delta, 551 p.

Pert, C. 1986. Emotions in Body, Not Just in Brain. ***Brain/Mind Bulletin,*** 11, 4, 1—2.

Peters, L. G. 1981. An Experimential Study of Nepalese Shamanism. ***The Journal of Transpersonal Psychology,*** 13, 1, 1—26.

Petersen, A. F. 1985. Toward a Rational Theory of the Mind: Lifelines in Popper's Deductive Approach to Psychology. ***ETC*** (et cetera, a journal devoted to the role of symbols in human dehavior), 42, 3, 228—253.

Plotinus. 1956. ***The Enneads*** (translated dy S. MacKenna). London: Faber and Faber, 635 p.

Pöggeler, O. 1983 ***Heidegger und die Hermeneutische Philosophie.*** Freiburg-München: Albert, 448 p.

Popper, K. R. and Eccles, J. G. 1977. ***The Self and Its Brain.*** Berlin, etc.: Springer Verlag, 597 p.

Prentky, R. A. 1980. ***Creativity and Psychopathology: A Neurocognitive Perspective.*** New York: Praeger, 264 p.

Pribram, K. H. 1980. Mind, Brain, and Consciousness: The Organization of Competence and Conduct, 47—63, in: ***The Psychobiology of Consciousness*** (ed. dy J. M. Davidson and R. J. Davidson). New York-London: Plenum Press, 489 p.

Quine, W. 1953. ***From Logical Point of View, Logico-Philosophical Essays.*** Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 184 p.

Ramachandran, V. S. 1980. Twins, Split Brains and Personal Identity, 139—163, in: B. D. Josephson and V. S. Ramachandran (Eds.). ***Consciousness and the Physical World.*** Oxford-New York: Pergamon Press, 203 p.

Rasmussen, D. M. 1971. ***Mythic-Symbolic Language and Philosophical Antropology,*** The Hague: Martinus Niyhoff, 158 p.

Reich, C. A. 1970. ***The Greening of America.*** New York: Random House, 399 p.

Rey, G. A. 1983. Reason for Doubting the Existence of Consciousness, 1 40, in: R. J. Davidson, G. E. Schwarts and D. Shapiro (Eds.). ***Consciousness and Self-Regulation.*** Advance in Research and Theory, v. 3. New York-London: Plenum Press, 221 p.

Ricouer, P. 1974. ***The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics.*** Evanson: Northwestern University Press, 512 p.

Robinson, J. M. (Ed.). 1978. ***The Nag Hammadi Lidrary.*** San Francisco, etc.: Harper & Row, 493 p.

Rogo, D. S. 1984. «Past-Life» Dream Syndrome. **ASD** (Association for the Stuly of Dreams), ***Newsletter,*** 1, 3, 4 –6.

Rome, H. P. 1984. Reflections on the Concept of Multiple Personality. ***Psychiatric Annals,*** 14, 1, 15.

Rotenberg, M. 1986. Hasidic Contraction: A Model for Interhemispheric Dialogue. ***Zygon,*** Journal of Religion & Science, 21, 2, 201—217.

Sartre, J.-P. 1946. ***L'Existentialisme est une humanisme.*** Paris: Nagel, 141 p.

Sartre, J.-P. 1943/57. **L'etre et le neánt.** Essai d'ontologie phenomenologique. Paris: Librairie Gallimard, 724 p.
Sartre, J.-P. 1966. **Nausea** (transl. by R. Baldick). Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 253 p.
Sartre, J.-P. 1978. ***La Transcendance De l'Ego.*** Esquisse d'un Description Phenomenologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 134 p.
Schneider, K. J. 1987. The Deified Self: A «Centaur» Response to Wilber and the Transpersonal Movement. ***Journal of Humanistic Psychology***, 27 2, 196 –216.
Skolimowsky, H. 1983. Model of Reality as Mind, 769—788, in: A. van der Merwe (ed.). ***Old and New Questions in Physics, Cosmology, Philosophy, and Theoretical Biology. Essays in Honor of W. Jourgrau.*** New York: Plenum Press, 920 p.
Sloman, A. 1985. A Suggestion about Popper's Three Worlds in the Light of Artificial Intelligence, ***ETC*** (et cetera, a journal devoted to the role of symbols in human behavior), 42, 3 310—316.
Stapp, H. P. 1982. Mind, Matter, and Quantum Mechanics. ***Foundations of Physics,*** 12, 4, 363 –399.
Stcherbatsky, Th. 1930/32. ***Buddhist Logic.*** Leningrad: Академия наук СССР, v. 1 — 560 p.; v. 2 468 p.
Stevens, J. O. and Stevens, B. 1975. Introduction, i—iii, in: ***gestalt is*** (ed. by J. O. Stevens), Moab, Utah: Real People Press, 274 p.
Stevenson, I. 1974. ***Xenoglossy,*** A Review and Report of a Case. Bristol: John Wright and Sons, 268 p.
Stevenson, I. 1975, 1977, 1980, 1983. ***Cases of the Reincarnation Type: v. I — Ten Cases in India,*** 374 p.; ***v. 2 — Ten Cases in Sri Lanka,*** 373 p.; v. 3 ***Twelve Cases in Lebanon and Turkey,*** 384 p.: v. 4 — ***Twelve Cases in Thailand and Burma,*** 308 p. Charlottesville: University Press of Vinginia.
Stevenson, I. 1984. ***Unlearned Language.*** New Studies in Xenoglossy. Charlottesville: University Press of Virginia, 223 p.
Stevenson, R. 1968. The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde, 107—199, in: Р. Стивенсон ***«Избранное»***, на английском языке. М.: Прогресс, 516 с.
Suppes, P. 1984. ***Probabilistic Metaphysics.*** Oxford, Basil Blackwell, 251 p.
Suzuki, T. D. 1982a. What Is the «I»? 31 –46, in: ***The Buddha Eye.*** An Antology of the Kyoto School (ed by F. Franck). New York: Crossroad, 235 p.
Suzuki, T. D. 1982b. Self the Unattainable, 15—21, in: ***The Buddha Eye.*** An Antology of the Kyoto School (ed. by F. Franck). New York: Crossroad, 235 p.
Szasz, Th. 1983. Objections to Psychiatry. Dialog with J. Miller, 270—290, in: J. Miller. ***States of Mind.*** New York: Pantheon Books, 340 p.
Tart, C. T. 1969. Psychodelic Experiments Associated with a Novel Hypnotic Procedure. Mutual Hypnosis, 291—308, in: C. Tart (Ed.) ***Altered States of Consciousness.*** A Book of Reading. New York: Wiley and Sons, 600 p.
Tart, C. T. 1975. ***States of Consciousness.*** New York: Dutton, 305 p.
Tart, C. T. 1981. Transpersonal Realities or Neurophysiological Illusions? Toward an Empirically Testable Dualism, 199—222, in: ***The Metaphors of Consciousness*** (ed. by R. S. Valle and R. von Eckartsberg). New York-London: Plenum Press, 521 p.
Tart, C. T. 1984. Terminology in Lucid Dream Research. ***Lucidity Letter,*** 3, 1, 4 –6.
Taylor, E. I. 1978. Psychology of Religions and Asian Studies: The William James Legacy. ***The Journal of Transpersonal Psychology,*** 10, 1, 67 –79.
Tillich, P. A. 1967. ***History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism.*** New York: Simon & Schuster, 550 p.
Walsh, R. N. and **Vaughan, F.** 1980a. What is a Person? 53—62, in: ***Beyond Ego. Transpersonal Dimensions in Psychology*** (ed. by R. N. Walsh and F. Vaughan). Los Angeles: Tarcher, 272 p.
Walsh, R. N. and **Vaughan, F.** 1980b. A Comparison of Psychotherapies, 165—175, in: ***Beyond Ego. Transpersonal Dimensions in Psychology*** (ed. by R. N. Walsh and F. Vaughan). Los Angeles: Tarcher, 272 p.
Watss, A. W. 1975. ***The Way of Zen.*** Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 252 p.
Weber, R. 1981. Reflections on David Bohm's Holomovement. A Physicist's Model of Cosmos and Consciousness, 121—140, in: ***The Metaphors of Consciousness*** (ed. by R. S. Valle and R. von Eckartsberg). New York-London: Plenum Press, 521 p.
Welwood, J. 1977a. Meditation and the Unconscious: A New Perspective. ***The Journal of Transpersonal Psychology,*** 9, 1, 1—26.
Welwood, J. 1977b. On Psychological Space. ***The Journal of Transpersonal Psychology,*** 9, 2, 97—118.
Welwood, J. 1982. Vulnerability and Power in the Therapeutic Processes: Existential and Buddhis Perspectives. ***The Journal of Transpersonal Psychology,*** 14, 2, 125—139.
Whitehead, A. N. 1929. ***Process and Reality.*** An Essay in Cosmology. Cambridge: Cambridge University Press, 509 p.
Wilber, K. 1977. ***The Spectrum of Consciousness.*** Wheaton, Ill.: Quest, 374 p.
Wilber, K. 1979. A Developmental View of Consciousness. ***The Journal of Transpersonal Psychology,*** 11, 1, 1—21.
Wilber, K. 1980a. Psychologia Perennis: The Spectrum of Consciousness, 74—86, in: ***Beyond Ego. Transpersonal Dimensions in Psychology*** (ed. by R. N. Walsh and F. Vaughan). Los Angeles: Tarcher, 272 p.
Wilber, K. 1980b. Eye to Eye: Science and Transpersonal Psychology, 216—221, in: ***Beyond Ego. Transpersonal Dimensions in Psychology*** (ed. by R. N. Walsh and F. Vaughan) Los Angeles: Tarcher, 272 p.
Wilber, K. 1980c. Two Modes of Knowing, 234—240, in: ***Beyond Ego. Transpersonal Dimensions in Psychology*** (ed. by R. N. Walsh and F. Vaughan). Los Angeles: Tarcher, 272 p.
Wilber, K. (ed.). 1982. **The Holographic Paradigm and other Paradoxes.** Boston/London: Shambhala, 301 p.
Wilson, Th. Y. 1981. **Sein als Text: Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell: Eine funktionalische Interpretation.** Freiburg, München: Albert, 320 S.
Wortz, E. 1982. Application of Awareness Methods in Psychotherapy. ***The Journal of Transpersonal Psychology,*** 14, 1, 61—68.
Yamamoto, K. 1984. My Problems in Understanding Human Beings. ***Journal of Humanistic Psychology,*** 24, 4, 65—74.
Young, J. Z. 1978. ***Programs of the Brain.*** Oxford: Oxford University Press, 325 p.
Yalom, I. D. 1980. ***Existential Psychotherapy.*** New York: Basic Books, 524 p.

Именной указатель

А

Августин, Бл. - 74, 119, 136, 154, 155, 179, 204
Адамар, Ж. – 125
Адлер, А.— 69
Анаксагор — 126
Андреев, Д. Л. – 205
Аристотель — 43, 45—47, 78, 108, 109, 118, 119, 135, 136, 141, 142, 246

Б

Балтрушайтис, Ю. - 225
Бассин, Ф. В.— 166, 199
Бейес Т.— 108, 110, 111, 114, 122, 127, 244
Бёкке, Р. М.— 103
Бёме Я. – 49, 222, 249
Бергсон А. – 156
Бердяев, Н.— 234, 249, 250, 251
Берешков, Ф. Ф. – 175
Беспалько, И. Г.— 180
Бинсвангер Л. – 77
Блок, А. А.— 190
Богомолов, А. С.— 161
Боргес, Дж. – 167
Брагина, Н. Н.— 88
Бубер М.— 77
Бурбаки, Н. — 136

В

Вавилов, Н. И.— 134
Вдовина, И. С.— 175, 202
Вейль, Г. - 226
Велихов, Е. П. – 167
Вернадская—Толль, Н. В.— 197
Вернадский, В. И. - 104, 197, 228, 236
Визгин, В. П. - 227
Витгенштейн, Л. – 10, 12, 13, 19, 20, 106, 111, 112, 116, 118
Выготский, Л. С.— 167

Г

Габитова, Р. М.— 73, 149
Гадамер, Х.-Г. – 12, 156, 159, 160, 163
Галуа, Э.— 125
Гегель, Г. В. Ф. - 10, 11, 58, 64, 66, 116, 127, 204, 222
Гёдель К. 111, 136
Гельдерлин И. Х. Ф. — 190
Голикова, Т. И.— 5
Голосовкер, Я. Э.— 164, 245
Грюнбаум, А. – 143, 224, 226
Гумилёв, Н.— 29, 190
Гусев, С. С.— 124
Гуссерль, Э.— 10, 18, 67, 71, 100, 140, 180, 248
Гюго, В.— 173

Д

Данте – 49
Дарвин, Ч.— 34, 129, 130, 133
Дедекинд Р.— 110, 112, 143
Декарт, Р.— 39, 58, 59, 95, 107, 204, 228
Деррида, Ж.— 153, 154
Джемс, В.— 67, 68
Дильтей, В.— 156
Дионисий Ареопагит - 43, 51—53, 191, 222, 246, 254, 255
Доброхотова, Т. А.— 88
Достоевский, Ф. М. - 38, 175, 186, 187
Дрогалина, Ж. А.— 5, 106, 127, 244

Ж

Жильсон, Э. - 154

З

Зинченко, В. П.— 167

И

Ильин, И. П.— 153

К

Камю, А.— 34, 251
Кант, И.— 6, 10, 17, 34, 58, 64, 99, 145—150, 204, 230
Кантор Г.— 107, 123, 143
Караулов, Ю. К.— 113
Касирер, Э.— 34
Кастанеда, К.— 170, 171, 192, 251
Кауфман В.— 17
Кларк, С.— 136
Кобозев, Н. И.— 95
Козлова, М. С.— 116
Колмогоров, А. Н.— 9
Конрад, Д.— 38
Котляр, Б. И. – 196
Куайн, У.— 12, 115
Кузнецов, О. А.— 127
Кун, Т.— 181
Кьеркегор, С.— 34, 77

Л

Лакан, Ж. - 69
Ланге, Л. – 180
Левин, Д. - 69
Лейбниц, Г. В. – 58, 62, 99, 180, 204
Лекторский, В. А. - 167
Лем, С.— 167
Леонтьев, А. Н. 167
Лилли, Дж.— 88, 91, 92, 171, 242, 243
Локк, Д.— 39, 58, 60 –62
Лоренц, К. - 34, 126
Лосев, А. Ф.— 47, 49, 51, 109, 145, 243
Лысенко, Т. Д. – 129, 130

М

Максвелл Дж. К.— 224
Мамардашвили, М. К.— 167
Манн, Т. – 38, 188, 201
Марголис, Дж.— 167
Маркс, К.— 34, 58, 66
Медников, Б. М. - 134
Мерло—Понти, М.— 18, 34, 67, 72, 172
Метерлинк, М.— 10
Миллер, Д.— 40
Мотрошилова, Н. В. 71
Мошкало, В. В.— 191
Мульченко З. М. – 5
Мунье, Э.— 175

Н

Налимов, В. П.— 100, 216
Николай Кузанский — 191
Ницше, Ф. 10, 14, 20, 31, 34, 53, 58, 66, 67, 81, 116, 130, 131, 150—153, 156, 159, 204, 207, 255
Нидлеман, Д. 20
Новалис 149

О

Ожегов, С. И. 128
Ориген - 30, 31, 42, 246

П

Павилёнис, Р. И.— 117
Пиаже, Ж. – 34
Пифагор — 43, 44, 46, 226, 254
Платон — 36, 43 47, 140—146, 149, 155, 160, 191, 202, 222, 223, 229, 235, 237, 238, 243, 254, 255
Плотин - 43, 46, 47, 49, 50. 202, 222, 240, 254
Полани, М. — 132, 160
Поппер, К.— 88, 93, 236
Прангишвили, А. С. – 166, 199
Прибрам, К.— 83, 88, 92
Прокл — 49

Р

Равич — Щербо, И. В. 32
Ранк, О. 69
Рассел, Б.— 38
Редже, Т. — 226
Рейх, В.— 34, 69
Рикёр, П. 118, 160, 161
Риман, Б.— 241
Розенталь, И. Л.— 227
Рубинштейн, С. Л. - 167
Руткевич, А. М. 132, 158

С

Сартр, Ж.-П. — 18, 67, 75 77, 152, 204, 207, 222
Серпиньский В.— 110, 143
Скиннер, Б. – 67, 70
Сократ 43– 45, 144, 235, 237, 238, 240
Спиноза, Б.— 58, 59, 222, 228, 255
Степун, Д. — 156
Сэдэрблом — 239

Т

Тейяр де Шарден, П. — 228, 236
Тереза Авильская - 43, 53, 210, 222
Толстой, Л. Н. 173
Топоров, В. Н. – 138, 139, 230
Трофимова, М. К. - 120, 206, 212
Тульчинский, Г. Л. - 116
Тютчев, Ф. И.— 172

У

Уайтхед, А. Н.— 50, 161, 163, 177, 207, 222
Узнадзе, Д. Н. – 180
Уилер, Дж. А. - 169, 225, 229
Уотсон, Дж. 67, 70
Утияма Р. 226

Ф

Фарадей М.— 224
Федоров, Н. Ф.— 30
Фейерабенд, П.— 69
Фёрстер –Ницше, Е. 150
Филиппов, Л. И.— 75
Флоренский, П. В. — 137
Фома Аквинский — 119, 136
Фреге, Г. 12, 115
Фрейд, З. - 34, 67 –69, 105, 201, 252

* * *

A
Abe, Masao-55-57, 221
Ackerberg, H.— 238
Atkins, G. D.— 153

B
Barinova, S. B. 5, 131
Barrow, J.— 228
Bateson, G.— 135
Baynes, K.— 163
Beahrs, J. O.— 38, 182, 195, 199, 200, 223
Bettelheim, B. 68
Blofeld J.— 198
Bohm, D. – 79, 82, 83, 161, 226
Bohman, J. 163
Box, G. E. P. 110
Brown, D. P. - 214, 215,
Budge E. A. W. - 26, 28
Bunge, M. – 88, 89

Френкл, Г. 161
Фромм, Э.— 69

Х

Хайдеггер, М. – 10, 11, 15—19, 50, 67, 73, 74, 118, 155—158, 163, 179, 222
Хесин, Р. Б. – 133, 134

Ц

Цветаева, М. - 121
Цехмистро, И. З.— 95

Ч

Чавчанидзе, В. В.— 95
Чернова Н. А.— 5

Ш

Шерозия, А. Е.— 166, 199
Шерток, Л. 199, 201
Шлейермахер, Ф.— 156
Шмальгаузен И. И. — 133
Шпенглер О. 156
Шпет, Г. Г.— 167
Шредингер Е. – 241

Щ

Щербатской, Ф. И. — 137

Э

Эйнштейн, А.— 11, 125, 126, 132, 225, 255
Экклз, Дж.— 88, 93, 94
Экхарт И.— 49, 222
Энгельс, Ф. 58, 66
Эриугена Иоанн Скотт — 43, 52

Ю

Юм, Д— 58, 63
Юнг, К. Г.— 67, 69, 70, 103, 105, 190, 191, 236

Я

Ясперс, К.— 5, 13, 67, 72, 73, 117, 203

C
Capra, F.— 68, 77—79, 113, 131
Churchland, P. M. — 227
Collins, S.— 54, 55
Colodny, R. G— 5
Conze E. 54, 57
Cooper, J. A.— 191, 202

D
Delaney, G.— 35
Dennett, D. C. - 167
Domenach, J.—M.— 175
Dunne, B. J. - 95, 97, 217, 227, 228

E
Eckartsberg, R., von — 71, 77, 84
Engler, J.— 214, 215

F
Fittipaldi, S. 53
Flanagan, O. J.— 234
Frank, J. D.— 215
Frankl, V. - 20, 21, 143
Franklin, S.— 88, 92

G
Gabbard, G. O.— 37, 38
Gardner, H. - 217
Garfield, E.— 19, 130
Gazzaniga, M. S. 88
Globus, G.— 88, 92
Gold, C. and Gold, E. — 199
Goodman P. - 77
Govinda, Lama Anagarika — 144
Graham, A. C. — 204
Griffin, D. R.— 161
Grof, S. — 69, 77, 86, 87, 120, 193, 243
Grosseteste, R.— 222, 246, 255
Grosso, M.— 37

H
Hamilton, J.— 38
Hanna, T.— 34, 35
Harth, E.— 88, 95, 97
Heelas, P.— 89
Hefferline R.— 77
Hennecke E.— 30
Hofstadter, D. R.— 167
Holland, J.— 70
Holm, N. G. 238

J
Jäger, W.— 221
Jahn, R. G. — 95, 97, 217, 227, 228
Jeans, J.— 223
Jonas, H.— 42, 162
Jones, R. S. - 19
Joslyn, M.— 119, 186

K
Kaufmann, W. - 17
Keen, E.— 71
Kenna, T., Mc — 211
Kluft, R. P.— 193
Köhler, J.— 12, 177
Konner, M. 88

L
Lassalle, H. M.— 221
Le Doux, J. E. - 88
Legrand, G. 175
Levin, D. M.— 68

M
MacLean, P. D. 89, 196
Maslow, A. H. 210, 212—214
McCarty, T.— 163
McEvoy, J. 246
Mercier, A.— 6
Michie, D.— 232
Morris, R.— 220
Moss, D. M. - 71
Murphy, M. — 120

N
Needleman, J. - 20, 31
Nelson R. D.— 97
Nielsen H. B. — 14

P
Pailin, D. - 136
Pena, de la, A. M. — 178
Penfield, W.— 88, 90
Perls, F. S. - 77, 180
Pert, C. — 103
Peters, L. G.— 189
Pöggeler, O.— 16, 17, 19
Prentky, R. A.— 194

R
Ramachandran, V. S. — 32, 35, 196
Rasmussen, D. M.— 160
Reich, C. A.— 201
Rey, G. A.— 39
Robinson, W. G.— 206
Rogo, D. S. — 190
Rome, H. P. — 192
Rorty, R. 163
Rotenberg, M. 88

S
Schneider, K. J.— 215
Skolimowsky, H. A. — 41, 94
Sloman, A.— 234
Stapp, H. P.— 95, 96
Stevenson, I. — 36, 37, 289, 190
Stevenson, R. - 38
Stevens, J. O. Stevens, B.— 77
Suppes, P.— 9, 123
Suzuki, T. D. — 55, 56
Szasz, Th. — 40

T
Tart, C. T.— 77, 84, 188, 200
Taylor, E. I.— 68
Tiao, G. C.— 110
Tillich, P.— 29, 222
Tipler, F.— 229
Twemlow, S. W.— 37, 38

V
Vaughan, F.— 77, 80, 81

W
Walker, E. H.— 95
Walsh, R. N. - 77, 80, 81
Watts, A. M.— 232
White, R. A.— 120
Whitehead, A. N. — 100
Weber, R. — 77, 82
Welwood, J. - 79, 113, 168
Wilber, K. - 77, 79, 80, 83, 85, 86, 113
Willman - Grabowska, H. - 138
Wilson, Th. Y. - 118
Wortz E. - 192

Y
Yalom, I. D. 251
Yamamoto, K. - 198
Young, J. Z.— 90

Предметный указатель

А
Агрессия — 131
Аллах (Ислам, Коран) — 85, 191, 211
Антропный принцип — 134, 211, 229, 230, 250
Антропология — 29, 59, 78, 160, 239
Архетипы - 69, 85, 87, 105, 126
Архитектоника личности - 13, 14, 24, 217

Б
Бессмертие, бессмертный — 27, 43, 44, 48, 58, 64, 240
Бессознательное — 54, 68—70, 73, 86, 103, 105, 106, 122, 123, 126, 159, 191
Библия — 136
Биосфера 6, 7, 133—135, 228
Близнецы — 32—34
Бог (божество, божественный; Отец) — 15, 26, 29, 31 33, 38, 44, 45, 48—53, 56 60, 62, 67, 82, 85, 91, 93, 102, 131, 137, 144, 155, 161—163, 171, 178, 191, 206, 207, 221, 222, 239, 246, 249, 253—255
Буддизм (буддийский) — 11, 53—57, 78, 79, 81, 82, 114, 138, 178, 179, 198, 202, 214—216, 220—223, 245, 246, 248, 254
Бунт — 77, 130, 176, 252
Бытие 5, 13 16, 20, 21, 41, 48, 52, 54, 65, 72, 73, 75, 76, 128, 129, 139, 140, 157, 158, 179, 208, 222, 238, 248

В
Вера — 17, 27, 32, 40, 73
Ветхий завет — 52, 128, 135, 195, 221, 245
Власть 20, 89, 130, 252
Воля — 20, 72, 89, 110, 127, 130, 252
Воображение — 6, 13, 14, 42, 51, 52, 65, 69, 86, 90, 147, 164, 211, 214, 253—255
Вопросы — 8, 19, 21, 55
Время — 7, 19, 20, 24, 31, 33, 35, 47, 49, 51, 58, 62, 63, 71, 74, 85, 87, 103, 113, 119, 120, 142, 179, 193, 211, 240, 241, 245
личностное (собственное) — 240, 242—244

Г
Геометрия — 8, 86, 124, 147, 197, 224, 225, 227, 232, 238, 240, 241
— и геометрические волны — 169
Герменевтика (философская) — 12, 17, 80, 98, 116, 155—160, 166, 229
Героизм — 175
Гештальт-философия — 77, 78, 186
— терапия 77
Гиперличность — 167, 198 202, 213, 214, 233, 236, 237
Гипноз — 28, 35, 84, 190, 194, 199, 200, 253
Гностицизм — 29, 42, 50, 51, 162, 205, 206, 222, 246, 254
Гуманизм — 76

Д
Даосизм (Дао) — 49, 85, 204, 207
Двойники — 27, 28, 38, 187, 188
Дзэн — 53, 55, 57, 79, 119, 186, 221, 238
Добро - 27, 43, 48, 251, 252
Достоинство — 127, 247, 251, 252
Дух (духовность, духовный) 27, 28, 31, 34, 35, 39, 51, 61—66, 72—74, 78, 88, 140, 199, 236
Душа — 26, 27, 29, 31, 32, 36, 41, 43—48, 50, 51, 55, 58—62, 65, 74, 88, 205, 206, 208, 216, 222, 237, 239, 240, 246, 247

Е
Евангелия
— апокрифические — 30, 120, 211, 221
— канонические — 29, 35, 136, 195, 216, 221, 247, 250, 252
Единое (единство; целое; Всё) — 47—51, 67, 72, 73, 82, 83, 85, 140—143, 163, 222, 225

Ж
Жизнь — 17, 20, 21, 26, 30, 33, 37, 39, 41, 43—45, 48, 52, 56, 73, 75, 79, 84, 94, 168, 174, 236

З
Зло 27, 102, 214, 246, 250 252

И
Индуизм - 49, 52, 79, 85, 247
Интеллигибельность - 71
Исихазм 49

Искусственный интеллект (интеллектуальный) — 7, 32, 34, 35, 41, 48, 121—123, 231, 233, 234
Истина, истинность — 13, 20, 32, 43, 51, 58, 65, 66, 107, 110, 112, 132, 137, 159, 160, 247, 251—253

К

Калибровочное преобразование — 224—227
Карма — 54, 128
Квантовая механика — 10, 11, 16, 79, 96—98, 217, 223, 224
Книга мёртвых Египта — 26—28, 223, 248
Компьютер — 231—234
Континуум (континуальный) — 17, 25, 38, 49, 107, 110, 111, 123, 133—135, 143, 149, 154, 163, 170, 214, 223
Космическое (вселенское) начало — 19, 103, 216
Ксеноглоссия — 190
Космос, космология, космический — 34, 42, 47, 48, 82, 230, 243, 253
Культура — 15, 17, 18, 21, 25, 26, 38, 79, 80, 94, 95, 99, 124—127, 130, 131, 137, 143, 161, 166, 169, 170, 190, 212, 236, 237, 247—249, 252

Л

Личность (личностный) — 7, 14, 20, 24—26, 28, 29, 32, 34, 35, 38, 43, 53—57, 61, 64, 69, 71, 77, 80, 86, 92—94, 120, 151, 160, 164, 166, 167, 174, 181—197, 203, 204, 207, 208, 216, 217, 221, 222, 233
Логика
— аристотелева — 6, 7, 10, 13, 50, 79, 96, 99, 103, 112—118, 124—127, 136, 148, 154, 156, 202, 221, 222, 251—252
— вероятностная (силлогизм Бейеса) — 103—105, 108, 111—114, 118, 121, 122, 124, 127, 133—137, 148, 156, 163, 224—225, 245, 251
— мифа — 164, 245
Любовь — 45, 53, 151, 152, 221, 222, 247, 253

М

Математика — 8, 19, 49, 99, 110, 115, 123, 125, 134, 137, 139, 146, 163, 192, 197, 212, 226, 241, 255
Материализм (материалист, материалистический) — 28, 30, 45, 50, 89, 105, 110, 229
Материя — 7, 19, 26, 42, 45, 58, 61, 64, 66, 67, 83, 92, 103, 113, 167, 223, 224, 226, 227, 231, 235
Медитация — 8, 18, 28, 87, 118, 126—128, 147, 192, 193, 208—210, 212, 214, 215, 221, 251
Мера
— вероятностная — 49, 108, 109, 112, 124, 131, 142, 163, 170
— изменчивости — 7
Метафора (метафоричный) — 7, 14, 19, 53, 71, 108, 118, 227, 233—244
Метафизика — 6, 8, 9, 15, 16, 20, 46, 146, 223, 246
Метаэго — 167, 172—181, 203, 204, 233, 236, 238, 245
Метемпсихоз (реинкарнация, перевоплощение) — 31, 36, 37, 44—48, 61, 189, 190, 193, 214, 236
Метрика — 108, 224—226, 260, 261
Мистицизм (мистики) — 38, 42, 49—51, 93, 210, 222, 228, 239, 247
Миф (мифология, мифологичность) — 19, 25—27, 29, 44, 50, 111, 144, 160, 161, 164, 191, 205, 206
Многомерность (многомерный)
— личности 4, 88, 167, 181—197, 213, 216, 228
— пространства — 139
Множественность (многообразие) — 49, 50, 67, 111, 140—142, 152, 162, 163, 174, 179, 193
— души — 48
— интеллекта — 217
— личностная — 217
— смыслов — 130
Мозг — 24, 33, 42, 66, 84, 86, 88, 94, 96, 196, 242
Монотеизм — 28, 49, 52
Мышление — 5—7, 9, 15, 16, 20, 39, 46, 58, 59, 65—67, 96, 103, 116, 118, 120, 125, 127, 132, 144, 146, 148, 154, 155, 157, 161, 163, 247, 248

Н

Нагваль—тональ — 170, 171
Натурфилософия — 17
Наука (научный) — 6, 9, 16, 67, 70, 93, 97, 99, 103, 130, 212, 255
Незнание — 14, 15, 19, 55, 56
Нейрофизиология — 88—90, 96, 99, 167, 196
Неоплатонизм — 49—52
Нирвана — 56, 128, 214, 239, 245
Ничто — 5, 7, 55, 57, 75, 76, 152, 214, 220—222, 242, 251, 254. (см. Пустота)
Ноосфера — 7, 103, 104, 208, 214, 217

О

Образ — 5, 8, 14, 25, 27, 65, 70, 112, 116, 117, 124, 139, 140, 151, 237, 252

П

Пантеизм — 28, 49—51, 59
Патристика — 50—52
Персонализм французский — 172, 202
Поле — 16, 82, 113, 145, 226
— и полевая функция — 114
— семантическое — 20, 21, 123
— сознания — 82
— физическое — 225
Понимание — 5, 7, 9, 24, 51, 56, 69, 114, 118, 124—132, 156, 158, 161, 177
Природа — 43, 44, 49, 52, 58, 59, 62, 82, 149, 207, 211, 234, 248
Пространство — 8, 19, 30, 31, 45, 64, 71, 87, 103, 113, 114, 119, 139, 158, 193, 197, 208, 211, 224—226, 230, 244
— и метрические деформации — 224
— и перемешивание точек — 169
— семантическое — 192
Психиатрия — 8, 21, 38, 40, 41, 77, 184, 190, 193—195, 197, 215
Психобиологический — 93, 94
Психоделики — 84, 86, 193
Психокинез — 97
Психология — 8, 19, 20, 28, 33, 38, 40, 46, 47, 55, 64, 68—70, 78, 82, 84—86, 89, 113, 147, 166, 186, 245
— бихевиористическая — 93, 95, 113, 116
— буддийская — 79, 245
— гуманистическая — 215
— трансперсональная — 18, 69, 78—80, 114, 122, 212, 215, 228
Психофизиология — 178, 194, 199
Пустота (вакуум) — 14, 21, 33, 57, 75, 87, 107, 143, 152, 221, 243, 245. (см. Ничто)

Р

Разум — 6, 9—10, 20, 40, 51, 59, 60, 72, 79, 83, 89—92, 94, 95, 145
Рационализм — 18, 21, 52, 58, 59, 102, 110
Рациональное и иррациональное — 16, 213
Реальность — 7, 13, 14, 17, 25, 41, 52, 53, 67, 68, 70, 72, 73, 82, 85, 86, 94, 129
— предельная — 24, 85, 94, 99, 161, 216, 220, 221, 251
— физическая — 243
Редукционизм (редукция) — 89, 95, 119, 217
Релаксация — 103
Ритм — 7, 53, 243, 244
Рождение — 87

С

Свет — 41, 42, 50, 51, 120, 128, 250
Свобода (свободный) — 16, 31, 35, 59, 61, 62, 69, 76, 110, 127—129, 232, 251
Семантика (семантич. поле, семантич. фильтры) — 5, 7, 17, 21, 138, 143, 159, 169, 193, 221, 222, 224
Символ — 31, 69, 161, 255
Скука — 21, 178
Слово — 56, 61, 113, 122, 125, 138—140, 154, 155, 159
Случайность — 76, 161, 207
Смерть (смертное) — 28, 30, 35, 37, 44, 45, 56—58, 62, 73, 87, 94, 120, 128, 168, 208, 235, 237—239
Смыслы — 6—8, 11, 13, 18, 20, 21, 49, 67, 69—72, 79, 83, 94, 98, 102, 106, 107, 111, 115—124, 128, 129, 131—135, 139, 148, 158, 160, 161, 164, 166, 167, 169, 170, 175, 177, 179, 202, 205, 206, 214—216, 221—223, 224, 226, 235, 238, 245—249, 250—253, 255.
Сновидение (сон) — 28, 32, 35, 37, 38, 62, 84, 175—177, 188—190
Созерцание — 50, 61, 79, 146, 147, 220, 248, 253
Сознание — 7, 17, 19, 25, 26, 33, 38—42, 53, 54, 57, 59, 61, 65—68, 70—75, 82, 84, 86—88, 92, 93, 96—98, 102—106, 118, 123, 142, 156, 161, 172, 193, 199, 208, 215—217, 223, 226, 227, 231, 235, 236, 242—244
Сома (соматический) — 34, 35, 83, 85
Спонтанность (спонтанное) — 75, 108, 111, 119, 147, 148, 155, 204, 207, 211, 232, 240
Субстанция — 27, 47, 50, 58—61, 63, 64, 74, 75, 222

Т

Тайна — 29, 41, 42, 99, 106, 137, 167, 252—254
Тантризм — 198
Творчество (творческий) — 7, 18, 50, 73, 76, 84, 124, 125, 140, 144, 152, 154, 162, 163, 180, 195, 205, 215, 216, 232
Текст — 53, 102, 106, 107—109, 117, 118, 126, 135, 137, 153, 160, 162, 203, 204, 224, 231, 236
Тело — 26—40, 42, 43, 46—49, 54, 55, 58—61, 64, 72, 79, 88, 89, 91, 103, 105, 120, 140, 166, 196, 198, 204, 237, 238, 242, 243, 246

Терапия — 7, 40, 79, 80, 192—194, 210, 215
— и самотерапия — 243
Трагизм — 174, 175, 177—179, 203, 205, 206, 245
Трансперсональность — 70, 87 (см. Психология трансперсональная)
Трансценденция (трансцендентное) — 5, 6, 31, 47, 52, 73, 128, 147, 210—214, 216

У

Ум — 31, 45, 47, 51, 54, 58, 59, 70, 85—87, 90
Установка — 179—181

Ф

Физика — 6, 8, 14, 16, 19, 50, 68, 71, 79, 82, 95, 97—99, 113, 114, 131, 136, 163, 225, 255
Философия — 5, 7—10, 12, 16, 34, 39, 40, 43, 44—46, 49—52, 55, 58, 59, 63, 71, 72—74, 77—80, 95, 102, 106, 109, 115, 117, 123, 124, 126, 131, 132, 138, 140, 147, 153, 155, 156, 159, 161, 163, 180, 181, 204, 220, 222, 223, 229, 234, 248—250, 253, 254
Фильтры — 103, 112, 121, 124, 129, 148, 152, 174, 179, 180, 205, 206, 223, 258, 259, 263
Фундаментальные константы — 229, 250 (см. Антропный принцип)

Х

Христианство — 8, 11, 20, 26, 29—32, 35, 45, 49, 50, 52, 53, 57, 120, 129—131, 136, 137, 175, 177, 178, 187, 194, 195, 206, 213, 214, 220—223, 237, 245, 246
Христос — 29, 53, 85, 178, 205, 213, 214, 222, 246, 247, 249, 252, 253

Ч

Человек (человечество, человеческий) — 6—8, 10, 12—14, 16—18, 20, 21, 25, 28, 30, 31, 34, 35, 37, 39, 40, 44, 46, 47, 52, 53, 55, 59—61, 63, 64, 67—70, 72, 74, 76—78, 81, 88, 91, 102, 115, 118, 149, 157, 159, 199, 223, 228, 234, 241, 245, 247, 249, 250
Число (числовая) — 19, 44, 46, 47, 59, 60, 133, 144, 145, 217, 225

Ш

Шаманизм — 79, 189, 191

Э

Эволюция (эволюционизм) — 102, 106, 108, 133, 134, 196, 207, 230
Эго — 53, 55, 57, 68, 85, 86, 167—181, 183, 184, 186, 200, 203, 205, 206, 235, 238, 242, 245
Эзотеризм — 11, 28, 35, 99, 246
Экзистенциализм — 13, 17, 18, 20, 66, 72, 73, 75, 76, 80, 187, 212, 222, 251
Экзистенция — 13, 33, 74, 79
Эмержентная теория — 89, 90, 167
Этика — 82, 252

Я

Язык — 6, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 34, 39, 49, 111—113, 115, 117, 118, 121, 123, 129, 138, 139, 143, 149, 154, 155, 159, 161, 167, 208, 209, 211, 225, 253, 264

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 5

ВВЕДЕНИЕ
Место нашего подхода в современной философии 10

ГЛАВА 1
Панорама философской мысли, на фоне которой будет раскрываться архитектоника личности 24

§ 1. Введение 24

§ 2. Издревле идущее представление о телесной идентификации личности и проблема сознания

А. Египетский миф 26

Б. Христианский миф и современное его эхо 29

В. Загадочность сознания 39

§ 3. Взгляды некоторых европейских философов прошлого (Орфики, Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель, Плотин, Неоплатонизм, Патристика, Дионисий Ареопагит, Иоанн Скот Эриугена, Тереза Авильская) 43

§ 4. Представление о личности в Буддизме и Дзэнбуддизме 54

§ 5. От Декарта до Ницше (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Юм, Кант, Гегель, Маркс и Энгельс, Ницше, Локк) 58

§ 6. Проблема человека постницшеанской философии (Джемс, Фрейд, Юнг, Уотсон, Скиннер, Гуссерль, Мерло-Понти, Ясперс, Хайдеггер, Сартр) 67

§ 7. Зарождение новой, психологически ориентированной философии человека (Перлс, Капра, Уилбер, Уолш и Воган, Бом и Вебер, Тарт, Экартсберг, Гроф) 77

§ 8. Подход со стороны нейрофизиологов и психобиологов (Коннер, Бунге, Пенфилд, Лилли, Прибрам, Глобус и Франклин, Поппер и и Экклз) 88

§ 9. Квантово-механическое понимание сознания (Стэпп, Харт, Джан и Дюнне) 95

§ 10. Взгляд сверху 99

ГЛАВА II
Вероятностное исчисление смыслов

§ 1. Введение 102
§ 2. Исходные посылки 106
§ 3. Правило вывода 108
§ 4. Некоторые пояснения к сказанному выше 109
§ 5. Особенности вероятностного языка смыслов 111
§ 6. Объясняющая сила вероятностной теории смыслов 121
А. Модель обыденного языка 124
Б. Теория понимания 133
В. Смыслы биосферы 136
§ 7. Бейесовская логика христианской мысли 138
§ 8. Немного о семантической широте слова в древней Индии 140
§ 9. Сопоставление с философской классикой (Платон, Кант, Ницше, Сартр, Деррида, Жильсон и Бл. Августин, Дильтей, Шлейермахер, Хайдеггер, Гадамер, Полани, Рикёр, Уайтхед) 164
§ 10. Несколько слов об одном забытом русском философе (Голосовкер) 166

ГЛАВА III
Смысловая природа личности

§ 1. Введение 168
§ 2. Эго человека как вероятностно заданная проявленность семантического поля . . . 172
§ 3. Метаэго как источник личностной изменчивости 181
§ 4. Многомерность личности 198
§ 5. Гиперличность 203
§ 6. Итак, что же есть личность? 208
§ 7. Личность в медитации 210
§ 8. Как возможна трансценденция личности? 217
§ 9. О возможности другого подхода к оценке личностной множественности 220

ГЛАВА IV
Кое-что еще, о чем сказать нельзя

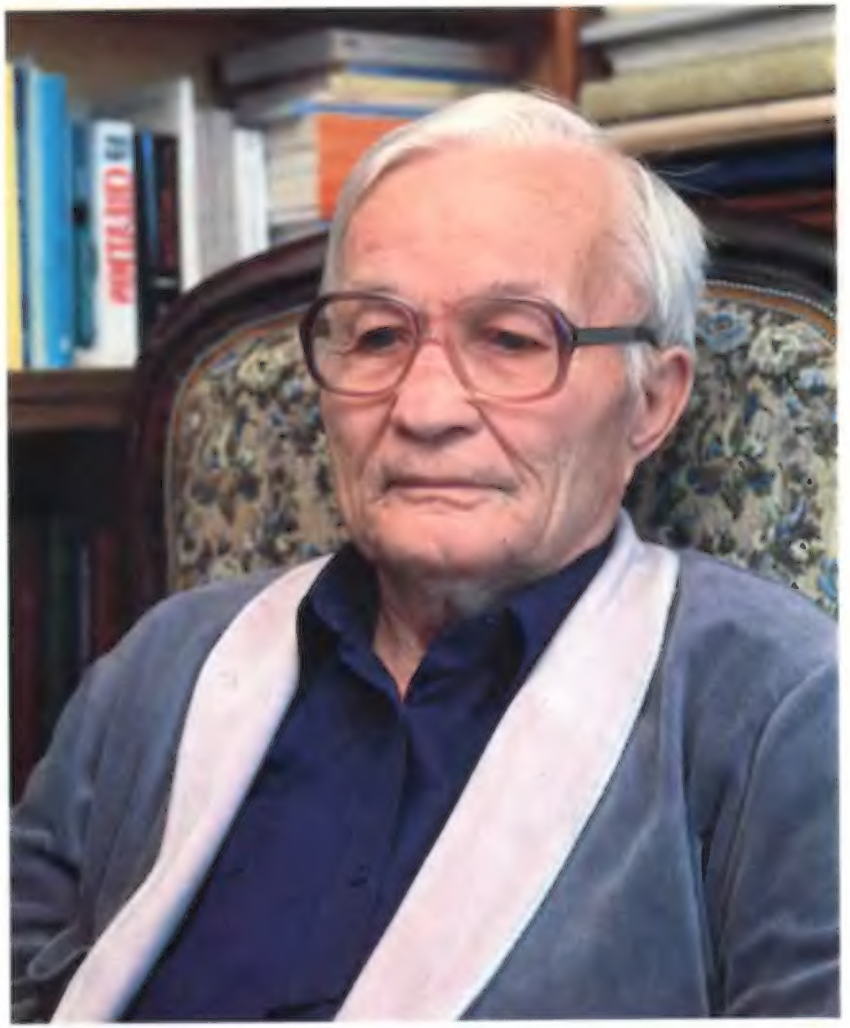
§ 1. Правомерно ли радикальное противопоставление философской мысли Востока и Запада? . . 223
§ 2. Сознание — смыслы — материя. 231
§ 3. Компьютерное эхо 235
§ 4. Перед лицом смерти 240
§ 5. Немного о личностном времени 245
§ 6. Вызов 247
§ 7. Достоинство 253
§ 8. Соприкосновение с Тайной Мироздания . . 254
§ 9. Завершающее слово 256

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Т. А. Перевозский. Вероятностная концепция смыслов и квантовая теория измерений . . . 260
2. Т. А. Перевозский. Некоторые соображения о возможности построения пространственно-метрической логики 262
3. Т. А. Перевозский. О едином понимании естественного языка и языка музыкальных текстов с позиций вероятностной модели смыслов . . . 266

ЛИТЕРАТУРА 278
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ 281
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ 287

В.В. НАЛИМОВ



СПОНТАННОСТЬ СОЗНАНИЯ

ВЕРОЯТНОСТНАЯ ТЕОРИЯ СМЫСЛОВ
И СМЫСЛОВАЯ АРХИТЕКТОНИКА ЛИЧНОСТИ

МОСКВА «ПРОМЕТЕЙ» 1989